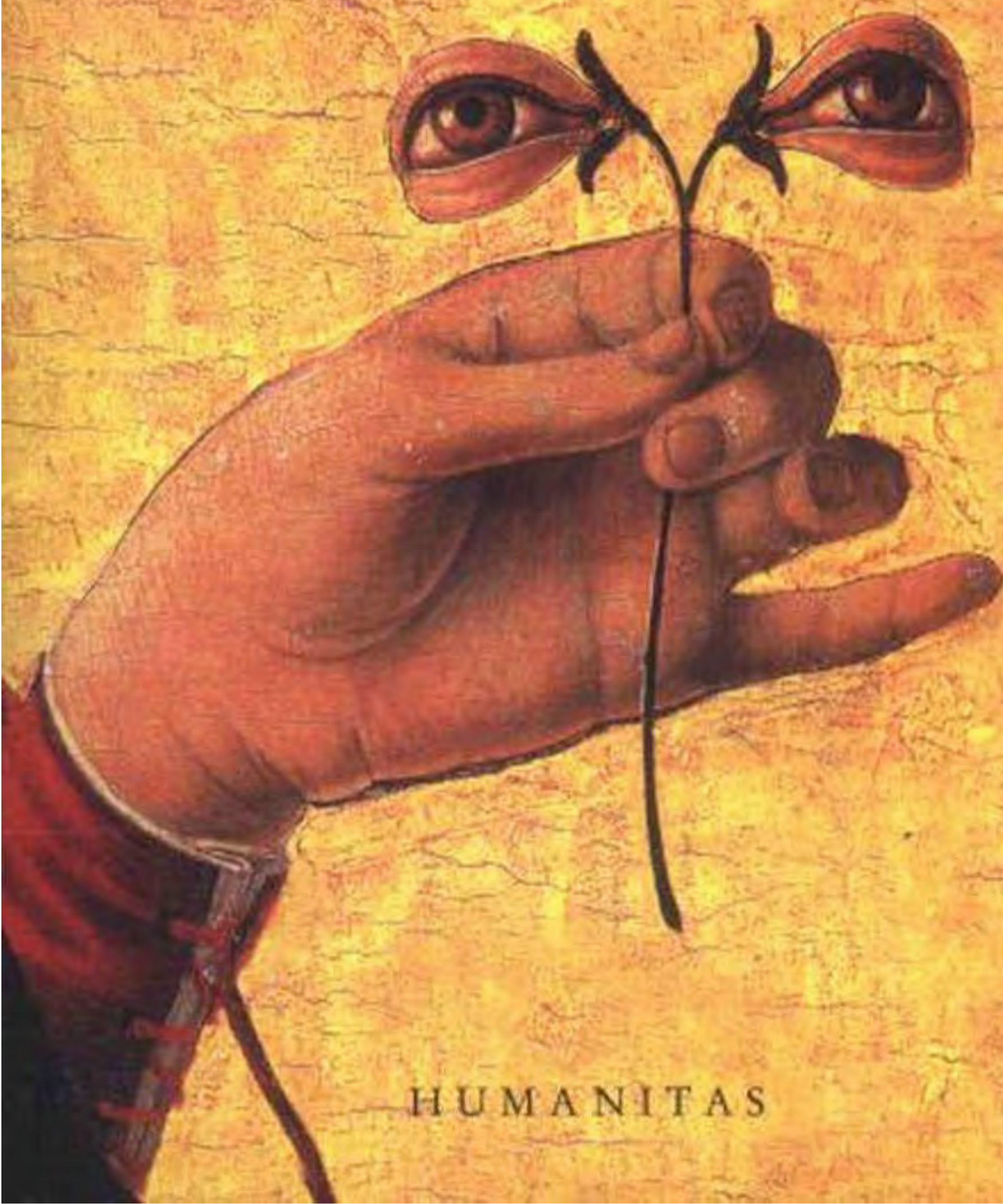


Andrei Pleșu
Minima moralia



HUMANITAS

ANDREI PLEȘU s-a născut la 23 august 1948, în București. Absolvent al Facultății de Arte Plastice, Secția de istoria și teoria artei. Doctoratul în istoria artei la Universitatea București, cu teza *Sentimentul naturii în cultura europeană*. Lector universitar la Academia de Arte Plastice, București (cursuri de istorie și critică a artei moderne românești) (1980–1982). Profesor universitar de filozofie a religiilor, Facultatea de Filozofie, Universitatea București (1991–1997). Fondator și director al săptămânalului de cultură *Dilema* (1993). Fondator și președinte al Fundației Noua Europă și rectorul Colegiului Noua Europă (1994). Membru al World Academy of Art and Science (1997). Membru al Académie Internationale de Philosophie de l'Art, Geneva, Elveția (1999). Dr. phil. honoris causa al Universității Albert-Ludwig din Freiburg im Breisgau, Germania (2000) și al Universității Humboldt din Berlin, Germania (2001). Commandeur des Arts et des Lettres, Paris, Franța (1990). New Europe Prize for Higher Education and Research, Berlin (1993). Premiul Academiei Brandenburgice de Științe din Berlin, Germania (1996). Ordre national de la Légion d'honneur al Franței (în martie în grad de comandor și în decembrie în grad de mare ofițer) (1999), Premiul Corvinus al Academiei Maghiare de Științe (1999), Ordinul Național „Serviciu Credincios” în grad de Mare Cruce (2000), Premiul Mitteleuropa al Ministerului Austriac al Cercetării (Viena, 2002), Premiul Joseph Bech oferit de Fundația Alfred Toepfen (2002) etc.

SCRIERI: *Călătorie în lumea formelor. Eseuri de istorie și teorie a artei*, Meridiane, 1974; *Pitoresc și melancolie. O analiză a sentimentului naturii în cultura europeană*, Univers, 1980; reeditare Humanitas, 1992, 2003; *Francesco Guardi*, Meridiane, 1981; *Ochiul și lucrurile (eseuri)*, Meridiane, 1986; *Minima moralia. Elemente pentru o etică a intervalului*, Cartea Românească, 1988; reeditare Humanitas, 1995, 2008 (trad.: franceză, L'Herne, Paris, 1990; germană, Deuticke, Viena, 1992; suedeză, Dualis, Ludvika, 1995; maghiară, Tinivár, Cluj, 2000; împreună cu fragmente din *Limba păsărilor*, Jelenkor Kiadó, Pécs, 2000; slovacă, Kalligram, Bratislava, 2001); *Jurnalul de la Tescani*, Humanitas, 1993, 2007 (trad.: germană, Tertium, Stuttgart, 1999; maghiară, Koinónia, Budapesta, 2000); *Limba păsărilor*, Humanitas, 1994, 2009; *Chipuri și măști ale tranziției*, Humanitas, 1996; *Eliten – Ost und West*, Walter de Gruyter, Berlin–New York, 2001; *Despre îngeri*, Humanitas, 2003; reeditare 2004, 2005; *Obscenitatea publică*, Humanitas, 2004, 2007; *Despre bucurie în Est și în Vest și alte eseuri*, Humanitas, 2006, precum și numeroase studii și articole în reviste românești și străine.

Andrei Pleșu

Minima moralia

ELEMENTE
PENTRU O ETICĂ
A INTERVALULUI

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta seriei
ANGELA ROTARU

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
PLEȘU, ANDREI

Minima moralia: elemente pentru o etică a intervalului /
Andrei Pleșu. – București: Humanitas, 2008
ISBN 978-973-50-1969-3

17

© HUMANITAS, 2005, 2006, 2008

EDITURA HUMANITAS

Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel./fax 021/311 23 30
C.P.C.E. — CP 14, București
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

*Lui CONSTANTIN NOICA.
Dacă nu l-aș fi cunoscut, n-aș fi
putut scrie această carte.
Dacă l-aș fi ascultat, n-aș fi scris-o.*

CÂTEVA PRECAUȚII ȘI LĂMURIRI

1. Nu oferim cititorului, în cele ce urmează, un tratat, fie și minimal, de etică. Ci doar o suită de observații rapide, născute în marginile unui teritoriu în care autorul a fost adus nu prin pricepere profesională sau printr-un neutru interes teoretic, ci prin împrejurările, de tot soiul, ale vieții zilnice: exasperări și euforii, zel intelectual și confuzie sufletească, întâlniri cu prieteni și cu neprieteni, furii, iubiri, perplexități și speranțe. La un moment dat, am resimțit drept indispensabilă identificarea unei minime coerențe în acest vârtej al pluralității care e spectacolul fiecărei vieți, dar pe care ne-am obișnuit, tocmai pentru că e atât de „comun“, să-l lăsăm la voia întâmplării, ca pe o penumbră subînțeleasă. Ni s-a atras atenția, pe de o parte, că recuperarea ordinii etice e iluzorie sau prezumțioasă, și, pe de altă parte, că imediatețea eticului și didacticismul normelor sale îi anulează demnitatea speculativă. Am acceptat că, într-adevăr, nu suntem în situația de a formula ritos o compactă criteriologie morală, dar am rămas la ideea că, înainte de a fi într-o asemenea — utopică — situație, trebuie totuși să găsim o

ordine a căutării ordinii, o tehnică a așteptării răspunsului. Intervalul dintre obnubilare morală și edificare nu poate fi străbătut în suspensia oricărei exigențe. Trebuie să existe o conduită a drumului *către*, chiar dacă *adevărata* conduită nu se poate întemeia decât din perspectiva drumului încheiat. A înlocui *arbitrarul* intervalului cu o *pre-ordine*, iată ce ni s-a părut că putem încerca. Rostită brutal, întrebarea care ne-a însoțit mereu a fost aceasta: cum să nu te smintești, atunci când n-ai găsit încă reperul cumineniei? Cum se supraviețuiește, decent, în interval? În cele din urmă, am ajuns să credem că etica nici nu e altceva decât o *disciplină a intervalului*, că ea nu e *acasă* decât în spațiul de dinaintea opțiunii ultime. În spațiul propriu-zis al unei asemenea opțiuni, preocuparea morală încetează a mai avea obiect: normele devin surâsuri, disciplina devine grație. Orice demers etic bine condus tinde, firesc, spre propria sa dizolvare.

Cât despre lipsa de „puritate” speculativă a eticului, ne-o asumăm cu relativă dezinvoltură. Am putea culpabiliza, la rândul nostru, textele speculative pentru lipsa lor de „impuritate” etică, adică pentru felul lor de a plana — stâncos — deasupra abisurilor în care întârzie dezbaterea morală a fiecăruia. Repetăm, n-am pornit la drum împinși de o interogativitate abstractă, constituită în spații rarefiate. Am pornit de jos, de la autobiografie, de la cotidianul cel mai neîndurător,

de la o nevoie acută de consolidare mentală, de justificare interioară și de orientare. N-am căutat deci soluții teoretice, ci sprijin concret, lămuriri imediat eficiente. Alt tip de discurs — pur sau impur — nu ne-a stat în vedere.

Câteva precizii suplimentare privind titlul acestei cărți se vor găsi în al nouălea ei capitol („Minimalism etic”).

2. Cititorul va constata, frecvent, o anumită disproporție între anvergura problemelor atacate și tratarea lor laconică, dacă nu, adesea, expeditivă. Scris cu un constant sentiment al *urgenței*, textul se complăce, tot timpul, în sugestie și eboșă, rămânând, nu o dată, la stadiul de degrosaj, la consemnarea maselor mari, nefinisate, ale temei. Ansamblul e mai curând o indicare de axe și delimitări elementare decât o expunere sistematică și adâncită. La limită, ne-am fi putut mulțumi cu publicarea sumarului, înțeles ca un inventar de probleme nuanțabile la infinit. Totul e efort de primă instanță, ton al diapazonului, dinaintea unei orchestre (deocamdată) absente. Refuzăm, prin urmare, cu toată energia, postura *știutorului* care deține rețete de viață și le poate livra, la cerere.

3. Mulțumim oamenilor și circumstanțelor care — în ultimii ani — au putut fi *prilejuri* ale acestor pagini. Eternului feminin, în primul rând, prin ale cărui întruchipări eticul intră și iese din lume, ca o respirație fără sfârșit. De asemenea, câtorva prieteni și cititori mărinimoși, dispuși să ne

redeschidă oricând, impenitenți, credit în alb. În sfârșit, celor potrivnici care, prin îndârjirile lor agresive sau ascunse, au întreținut, în adâncul nostru, acea iritare fertilă, de care avem întotdeauna nevoie pentru a ne mobiliza.

Nu în ultimul rând, mulțumim revistei *Viața Românească* pentru publicarea multora din textele acestei cărți și Ilenei Mălăncioiu, în special, fără ale cărei solicitări imperative ne-am fi oprit, probabil, după obiceiul locului, la jumătate de drum.

Valea Vinului, august 1987

I

COMPETENȚA MORALĂ

Competența morală — singura pe care nimeni nu și-o contestă • Falsa autoritate morală: judecata și sfatul • Competența morală a „specialistului” • Așezarea paradoxală a eticii ca „știință” • Simțul etic și simțul comun • Irelevanța morală a omului ireproșabil • Insuficiența morală ca fenomen originar al eticii

Oamenii sunt, adesea, mai modești decât par. Orgoliul are, uneori, subtilitatea de a le îngădui să-și declare, fără sfială, incompetența, până și în teritorii în care nu e tocmai măgulitor să fii incompetent. A devenit, de pildă, un titlu de distincție interioară, un semn de onestitate intelectuală să poți admite că în cutare domeniu nu e cazul să te pronunți, că nu pricepi matematică, artă modernă, lingvistică structurală sau orice altă disciplină, mai mult sau mai puțin sibilinică. Există nenumărați critici literari care par aproape mulțumiți să proclame că filozofia nu e treaba lor, după cum există metafizicieni care se mândresc de a nu frecventa artele. Toți acceptăm de altfel, în retorica zilnică a conversației, că unele lucruri ne rămân inaccesibile. La limită, suntem chiar dispuși să

recunoaştem, în rare momente ale uitării de sine, că, în definitiv, există şi oameni mai inteligenţi decât noi sau, în orice caz, mai învăţaţi decât noi. Cu alte cuvinte, toţi ştim, din când în când, să *admirăm*, să privim către un altul de jos în sus, proiectându-l pe cerul exaltant al propriilor noastre, neatinse, idealuri. Suportăm să spunem şi, la rigoare, să ni se spună că nu suntem destul de harnici, destul de iscuşiţi, destul de ştiutori, destul de îndemânatici. Ceea ce nu putem tolera e să spunem şi, mai cu seamă, să ni se spună că suntem moralmente precari, că suntem corupţi, necinstiţi, discutabili din unghi etic. Un caragialesc personaj lăuntric e gata neîncetat să-şi atribuie toate defectele, cu condiţia să i se recunoască în unanimitate măcar o calitate: ţinuta morală. Aceasta nu înseamnă că ne socotim, în toate episoadele vieţii noastre, ireproşabili, că nu ne cunoaştem căderile, turpitudinile, mizeria interioară. Socotim însă că, orice am face şi orice am fi făcut, substanţa noastră fundamentală rămâne pozitivă, inalterabilă. Culpă etică e expediată în termenii unei tolerabile greşeli omeneşti, distinctă de natura noastră adevărată care e, *malgré tout*, onorabilă.

Pe scurt, singura autoritate pe care conştiinţa individuală nu şi-o pune niciodată sau aproape niciodată la îndoială e autoritatea morală. Capacitatea de a distinge între bine şi rău, între viciu şi virtute, dreptate şi nedreptate pare a fi la îndemâna tuturor. În materie de etică, funcţionăm constant printr-o nedemolabilă autocomplezen-

ță. Trăim într-o inflație barocă a competenței morale, într-o lume a cărei principală dezordine riscă să fie faptul că toți membrii ei se simt moralmente în ordine sau că toți resimt dezordinea proprie drept neglijabilă. *L'enfer c'est les autres* — părem a concede cu toții. Prin urmare, *le paradis c'est nous-mêmes*.

Încrederea fiecăruia în propria autoritate morală nu exprimă nici măcar încrederea într-o incoruptibilă sămânță de bine existentă — dincolo de accidentele destinului individual — în adâncul oricărui exemplar uman. În acest caz, ea ar fi acceptabilă în numele unei antropologii optimiste, pentru care „păcatul original” a putut compromite armonia funcțională a firii omenеști, fără a infecta totuși noblețea ei esențială. Dar abuzul de autoritate care are drept rezultat abuzul competenței morale e mult mai puțin decât atât: e sentimentul difuz al propriei îndreptățiri, al infinitelor justificări pe care chiar actele noastre vinovate le pot căpăta, printr-o rafinată și oarbă cazuistică. Asumarea competenței etice e un gest tipic al obțuzității spirituale: e începutul derivei etice. În imediatul cotidian, ea are două forme specifice de manifestare: tendința de *a judeca* tranșant lumea și oamenii și aplecarea irepresibilă de *a da sfaturi*, invocând, drept argument, propria calitate morală, laolaltă cu o prezumțioasă „experiență de viață”. Nu e încă momentul să discutăm termenii în care se pun, în mod corect, problema judecății morale și aceea a sfătuirii. Deocamdată, reținem

pericolul ca ele să cadă în pură vanitate etică. Oricum, și judecata, și sfatul sunt, prin natura lor, inferioare *actului etic*. Ele sunt practicate, de regulă, tocmai ca substitut al actului, ca eludare a lui, ca modalități de a refuza să-ți ajuți semenii, mimând — prin discurs — ajutorul însuși. Judecata etică e o specie a dezimplicării, după cum sfatul — firește întotdeauna „bun” — e o specie a suficienței. Amândouă pendulează între rigorism fad și ipocrizie infatuată și instituie — în plan etic — o mortală sterilitate.

Există totuși competență etică reală? Și dacă da, cine o întruchipează? Este, de pildă, *specialistul* în probleme de istorie și teorie a eticii o competență în materie? Răspunsul e elementar și prompt: nu devii o autoritate morală întrucât i-ai citit pe Aristotel, pe Spinoza sau pe Kant. Erudiția etică — nedublată de vocație etică — e una dintre cele mai ridicole forme de erudiție: căci în nici un domeniu simpla știință de carte nu e mai inoperantă, mai inconsistentă, mai vinovată. Ajunși aici, să amintim, în treacăt, minimala distincție între etică și morală, o distincție de care noi înșine, în rândurile de mai sus, n-am ținut, riguros, seama: *etica* are conotația unei rubrici academice și, ca atare, poate face obiectul unei profesionalizări savante. *Morala* e aspectul circumstanțial al eticii, etică particulară, prelucrare subiectivă a moralității generice (*Sittlichkeit*) de care se ocupă etica. Pe temeiul acestei distincții, vom sfârși prin a spune că specialistul în etică poate avea competen-

ță etică, dar nu are, în chip necesar, autoritate și competență morală. Or, pe noi nu ne interesează decât aceasta din urmă. Competența morală nu se dobândește prin lectură și prin hermeneutică istorică. Ea nu se pretează la sistematica severă a *științei*. Lăsând deschisă disputa socratică din jurul posibilității de „a învăța virtutea”, ne vom refugia, deocamdată, în pacea disciplinată a conceptelor aristotelice pentru a spune că fapta morală nu poate fi obiectul unei cunoașteri exacte, întrucât ea nu e *necesară*, nu are loc *mereu* în același fel. Pe de altă parte, fapta morală nu e nici *accidentală*, în asemenea măsură încât să nu dea nici o șansă rațiunii investigatoare. Ea face parte din categoria faptelor *generale*, adică a faptelor care au loc *de cele mai multe ori* în același fel. De cele mai multe ori, dar nu întotdeauna. Faptele morale circumscriu un domeniu al nuanței, al varietății, al relativității, a cărei bogăție nu poate fi cadastrată inginereste. Etica însăși e o „știință” oarecum paradoxală, un amestec neobișnuit de *contingentă* și *universalitate*, vizând mai curând înțelepciunea (*phrónesis*) decât știința propriu-zisă. În etică nu se poate geometriza. Discursul ei ezită amețitor între febra aspră a vieții și efortul ordonator al conștiinței, între imprevizibil și ordine, între nemijlocirea imperativă a actului și medierea răbdătoare a reflectării sale. Etica ne confruntă neîncetat cu un complicat amestec al legii cu nelegiferabilul. Mișcarea ei unește într-o singură traiectorie spiritul critic cu iertarea, sentința rece a absolutului

cu o universală adiere de toleranță. Mai mult decât orice alt domeniu, etica stă sub misterul destinului: în perimetrul ei, surpriza, răsturnările de situație, surparea neașteptată a evidențelor și victoria perpetuă a improbabilului sunt fenomene constante. *Nimic nu e mai străin de simțul comun decât etica.* Etica începe acolo unde simțul comun intră în criză, constatând că nici una dintre regulile pe care le îngână mecanic în numele iluzoriei sale competențe morale nu mai este valabilă. Drama etică apare, de aceea, din punctul de vedere al simțului comun, drept o formă de nevroză, drept o ne-regulă care îi tulbură habitudinile. Simțul etic e față de simțul comun ceea ce e insomnia față de somnambulism: o ne-adormire contemplativă, opusă adormirii active din jur. Ordinea morală, ca rezultat al veghii morale, e — spre deosebire de ordinea comună — o ordine de tip *patetic*, o ordine care nu se asociază cu confortul și cu securitatea lăuntrică; e o ordine alcătuită din suferință și risc, o ordine cu grad minim de previzibilitate.

Incompatibilă cu priceperea etică a „specialistului” academic și cu placiditatea didactică a simțului comun, competența morală e, într-un anume sens, incompatibilă și cu existența neprihănită a omului ireproșabil. Nu vom spune că omul ireproșabil (eroul etic, sfântul, ascetul sau cum vrem să-i spunem) e, în plan etic, incompetent, dar vom spune că ceea ce se poate numi „competența” sa e *irelevantă etic*. Omul ireproșabil, în măsura în

care există, e dincolo de etic, într-un spațiu în care *deliberarea* etică e încheiată. Statica siluetei sale, imacularea prezenței sale fac din acest erou rarissim un impozant *exemplum*, dar mai puțin un reper eficace. Ascetul e un simbol al capătului de drum. Drumul propriu-zis rămâne în urma sa, ca un vehicul abandonat după atingerea țintei. Or, etica e o strategie a vehiculului. Din unghiul capătului de drum, ea încetează să mai fie o problemă, devenind substanța *spontană* a vieții, expresia ei *firească*, nereflectată. E absurd să vorbești despre o morală a îngerilor. Natura angelică e meta-etică. Ea nu poate privi sfera eticului decât cu uimita candoare cu care zăpada ar privi focul. E foarte important să înțelegem că, de la înălțimea absolutului, morala e un ținut *exotic*. În acest exotism feeric se situează dezbaterea morală pe care o avem în vedere.

Absolutul nu poate coborî până la mărunta dăscăleală de care are nevoie inarticularea noastră pentru a evolua. Dar noi nu putem aproxima absolutul dacă nu trăim cu vehemență — până în concretul ultim — misterul obnubilării lui. Iar etica nu e, în fond, decât efortul de a găsi rigoarea normativă a actului uman, în condițiile unei cronice *carențe de absolut*. Norma etică însă nu poate avea alt criteriu legitim decât absolutul. Și atunci etica e tentativa eroică de a recompune absolutul din fragmentele tăcerii sale, de a găsi *legea în numele căreia se poate trăi cu demnitate ocultarea*

legii adevărate. Etica e disciplina născută prin îndepărtarea de absolut, e un mod de a administra această îndepărtare. În proximitatea absolutului, ea devine caducă, asemenea unei lecții de înot pentru amfibii... Dezbaterea etică nu e necesară acolo unde ea e de la sine înțeleasă. Ea devine însă necesară acolo unde există criză morală, defect moral, cădere. Despre toate acestea, îngerii au încetat de mult să mai știe ceva. Iar ascetul tinde halucinat spre aceeași sublimă ignoranță. De aceea spunem că autoritatea sa morală e de o irelevantă splendoare.

Relevantă etic nu poate fi decât experiența nemijlocită a eticului, iar această experiență își atinge intensitatea maximă în patologia *culpei* morale. Competența morală adevărată începe, așadar, cu *eșecul* moral, mai exact, cu asumarea eșecului: cine urmează, în literă, codul moralei curente poate trăi până la adânci bătrâneți având aerul de a fi respectabil, dar moare fără a fi trăit încă în etic. Numai cine a trăit — imprudent — fascinația transcenderii codului, numai cine a resimțit relativitatea oricărui cod și, în același timp, indispensabila lui autoritate a ajuns la hotarul experienței morale. *Competența morală adevărată se capătă exact în punctul în care ești pe cale de a o pierde*. Altfel spus, nu poate intra cu îndreptățire în dezbaterea etică decât fiul risipitor, al cărui chip e definitiv stigmatizat de pericolul rătăcirii. Caracteristica, întru câtva derutantă, a competenței morale ar consta deci în împrejurarea că, spre deosebire de orice

alt tip de competență, ea se întemeiază pe o insuficiență, pe o lipsă. E pregătit să mediteze la o etică cel care știe că niciodată nu e mai aproape de porțile ei ca atunci când stă singur dinaintea lor, ca un străin dinaintea propriei sale străinătăți. Adevărata competență morală începe cu o experiență ne-ipohondră a vinii, cu sentimentul incompetenței morale, al excomunicării de sine. Înseamnă aceasta că nu intuiește sensul legii morale decât cine o calcă? Nu neapărat. Ceea ce ni se pare însă evident e că nu înțelege bine o lege cine n-a simțit niciodată în adâncul său ispita de a o contesta sau, măcar, neputința de a i se supune.

Adaos

COMPETENȚĂ MORALĂ, IERTARE ȘI „PROGRES” MORAL

Faptul de a resimți ocultarea absolutului nu e doar *mediul* de constituire a eticului: e paradigma însăși a *vinovăției* morale. „Defecțiunea” morală e reductibilă, întotdeauna, indiferent de chipul ei concret, la o „întrerupere de circuit”, la ștergerea urmei care leagă conștiința individuală de absolut. Culpă morală echivalează, așadar, cu pierderea simțului de orientare, cu dispariția — subiectivă — a „nordului”. Când această dispariție e ignorată de cel care o suferă, culpa își e sieși opacă și nu poate fi temeiul nici unui demers etic.

Vinovăția morală despre care spunem că e „fenomenul original” al eticii e numai aceea în care vinovatul e simultan dezorientat și conștient de dezorientarea sa. Perimetrul competenței morale se stratifică, atunci, după cum urmează:

a) competența morală a omului ireproșabil, irelevantă etic, întrucât posesiunea simțului de orientare se manifestă ca o însușire firească și, ca atare, netransmisibilă;

b) competența morală a simțului comun, care legiferează în chip mecanic, neputând avansa — în lipsa simțului de orientare — decât pe drumuri dinainte marcate (prin conveniență, tradiție, reflex social etc.);

c) competența morală propriu-zisă, definită prin *conștiința dezorientării* și, în același timp, prin incapacitatea de a consimți unor marcaje prestabilite;

d) incompetența morală propriu-zisă, echivalentă cu *dezorientarea inconștientă de sine*, nereflectată și, în consecință, inaptă a se percepe sub specia culpei.

Din punctul nostru de vedere, etica nu poate lua ființă decât la nivelul *c* al competenței morale, ca experiență a *rătăcirii* asumate, ca alergare tulburătoare sub un cer noros, al cărui albastru e întrezărit rar sau doar bănuț.

Se naște, firește, întrebarea cum poți ști că ai pierdut ceva pe care nu l-ai avut niciodată. Cum poți ști că ești dezorientat, în absența reperului orientativ? Dar e o întrebare *strict logică*, dintre cele cu

care etica nu lucrează. Și nici viața curentă. În pădure, știi că te-ai rătăcit nu neapărat pentru că ai știut, mai întâi, drumul: poți foarte bine să nu-l fi găsit încă. Ceea ce știi e că un drum *trebuie* să existe, că mișcarea nu are sens decât ca tentativă de a *ajunge* undeva, de a atinge o țintă. Criza morală e presentimentul punctului final, dublat de incompetența traseului optim. Conștiința morală începe cu recunoașterea *acestei* incompetențe și nu cu întârzieri speculative asupra existenței (sau nonexistenței) capătului de drum. E drept că *ce-ul* scopului e, în etică, atât de legat de *cum-ul* căii, încât, nu o dată, el apare ca o simplă îmbobocire finală, ca excrescență ultimă a unei creșteri preformate în vederea florii. Calea și ținta sunt coextensive fără ca, prin aceasta, calea să se destrame în cuprinsul țintei sau ținta să se risipească în dinamismul căii. Calea și ținta alcătuiesc, împreună cu figura mobilă a călătorului, corpul unitar și treimic al căutării morale, limita ei și înfinita ei diversificare posibilă înăuntrul acestei limite date.

*

Dacă însă competența morală e culpabilitate conștientă de sine, iar culpa care se autoignoră e semnul incompetenței morale, atunci iertarea acordată „celor care nu știu ce fac” e, în primă instanță, inacceptabilă. Numai că păcatul comis fără conștiința păcatului e distinct de păcatul comis cu conștiința corectitudinii, respectiv a îndreptățirii

sale. Trebuie, cu alte cuvinte, să deosebim între păcatul *inocent* și păcatul care se ia drept virtute. Cel dintâi *nu știe* că e păcat: el poate fi iertat, căci lasă loc deschis unei iluminări corective. Cel de-al doilea *știe* că *nu* e păcat: stă deci sub amenințarea incorigibilului și e, în consecință, de neiertat. Iertarea celor care „nu știu ce fac” urmează a fi, așadar, coroborată — fără contradicție — cu lauda celor care *știu* ce fac sau care știu că nu fac ce e de făcut. E sensul unui fragment apocrif, emanând din aceeași sursă cu textul iertării: „Omul, fericit ești dacă știi ce faci. Dar dacă nu știi ce faci, ești blestemat și stricător de lege.”

Etica circumscrie un spațiu riscant, în care totul sau aproape totul poate fi iertat, dar în care conștiința morală autentică lasă mereu deoparte soluția iertării, ca pe o soluție care nu ține de sfera eticului, ci i se adaugă compensator, asemenea unei rezolvări — niciodată garantată — a irezolvabilului. Iertarea apare, cu alte cuvinte, când dezbaterea etică devine de necontinuat în termeni strict etici. Chiar practică la nivelul eticii curente, de la om la om, iertarea poartă, în structura ei, o aromă trans-omenească: ea e efectul stuporii cu care absolutul contemplă lumea, e însăși această stupeoare, transformată, pe nesimțite, în îngăduință...

*

O dată aproximată, competența morală nu asigură, cu necesitate, „progresul” moral. A trăi eti-

cul nu e a deveni din ce în ce mai bun, ci din ce în ce mai *atent* la registrul binelui și la evoluția accidentată a sinelui propriu în raport cu el. În clipa în care crezi că ai devenit mai bun, ai devenit mai rău. „Progresul” moral — dacă progres este — e semnalat, mai curând, de modificarea percepției celorlalți decât de înregistrarea propriei performanțe. Ești „mai bun” când începi să-i vezi pe ceilalți „mai buni” decât îți apăreau înainte și pe tine mai discutabil în comparație cu ei. Cu privire la sine, trebuie să fii plin de speranță, dar, în același timp, cu totul lipsit de iluzii. Nimeni nu ajunge la capătul drumului cu alt set de determinații decât cel cu care a pornit. Determinațiile înnăscute ale fiecăruia sunt materia constantă a mișcării sale etice, problema pe care fiecare o are de rezolvat. Iar a rezolva această problemă, în limitele condiției umane, e a-i adăuga o luciditate de fiecare clipă și un efort de fiecare clipă. Restul e neprogramabil. Sigură e doar alternanța zilnică a căderii cu redresarea, a puterii nesperate cu o incredibilă șubrezenie, a unui posibil mereu oferit și mereu neatins, cu un imposibil care se dovedește, uneori, în chip miraculos, realizabil. Sfârșim cu limitele cu care am început. Putem doar spera să le identificăm, la timp, ca limite și să ne pregătim, înăuntrul lor, pentru o invazie, oricând plauzibilă, a nelimitatului.

II

LEGEA MORALĂ

Spațiul moral • Conduita ca formă superioară a locuirii • Individualul ca obiect al legii morale • Adăpostire și locuire • Legea morală nu poate fi obținută inductiv • J.-M. Guyau și ipoteza morală

În grecește, termenul *éthos* din care s-a alcătuit denumirea târzie a „eticii” însemna, între altele, *locuință*. Componenta spațială și arhitecturală pe care acest termen o implică e esențială, din punctul nostru de vedere, pentru înțelegerea adecvată a legii morale. Căci legea morală e abordată în chip potrivit când e privită nu ca o verticală unidimensională sau ca un reper punctual, ci ca *desfășurare a verticalei* sau ca *iradiere* a punctului. Legea morală nu se naște din confruntarea *statică* a omului individual cu „imperativul categoric” al ordinii supreme. E nevoie ca ordinea supremă să intre în mișcare, să producă, prin alunecarea ei peste lume, un spațiu elastic, față de care legea să se comporte simultan ca *axă* și ca *hotar* limitativ: acesta e spațiul *dezbaterii* etice. Și e mai important să resimți eticul ca pe o *întindere* în care să te poți înscrie printr-o liberă evoluție decât ca pe un ordin

juridic care te fixează într-o pură supunere. Legea morală e teritoriul în cuprinsul căruia omul încearcă să se adapteze la absolut, într-un efort simetric cu tentativa absolutului de a se adapta la umanitate. Între o umanitate mărginită la propria ei condiție și un absolut inflexibil nu se poate naște spațiul moral, ca spațiu al minimei *acomodări* existențiale. Spațiul acesta e, așadar, o colaborare a maximei aspirații umane cu maxima îngăduință a absolutului. El unește cel mai înalt punct al lumii cu cel mai de jos punct al geografiilor superioare. Numai în zona de contact dintre aceste două puncte lumea poate fi, cu adevărat, locuită. Iar etica e *amenajarea lumii în vederea locuirii ei*, e întemeierea unui spațiu în care sufletul să se poată simți *ca și cum* ar fi *acasă*. Conduita morală nu e, în acest context, decât forma superioară a acelei „locuiri” (*Wohnen*), în care Heidegger vedea destinul pământesc al omului.

Dacă însă locuirea e o *lege* a speciei, *calitatea* locuirii ține de *libertatea* ei. De aceea, înțeleasă ca locuire, etica e, inevitabil, un domeniu neomogen, policrom, în care se exprimă mai curând *creativitatea* omului decât *docilitatea* lui. Firește, nu oricine e liber să-și construiască propriul cod moral, așa cum și-ar construi o casă pe gustul său. Și, de altfel, chiar în acest din urmă caz, trebuie respectate tehnica și finalitatea universală a construcției, așa încât casa obținută să nu meargă cu originalitatea până la prăbușire. Dar înăuntrul unei discipline acceptate, fiecare e dator să dea

măsura propriei sale confruntări cu arta construcției, cu legea. Legea morală nu poate fi o soluție generică, dată ca atare și preluabilă ca atare în configurația specifică a oricărei existențe individuale. Ea trebuie să fie, dimpotrivă, spațiul de rezolvare al fiecărei ecuații individuale în parte, riscând, altfel, să devină un plat „mod de întrebuințare” pentru o categorie nelimitată de mecanisme. Legea morală e culoarea pe care o capătă absolutul în mediul unui destin individual anumit. E o *rezultantă* mai mult decât o *premisă*: e o *operă* individuală, o lucrare neobosită a omului, impregnată de personalitatea sa, de drama sa, de traiectoria sa *irepetabilă*. Omul individual nu-și poate da un mai înalt conținut de viață decât acela de a reflecta asupra combinatoricii posibile dintre datele sale individuale și organismul megalitic al absolutului. Cu alte cuvinte, fiecare individ uman trebuie să-și gândească lotul genetic propriu și propriul „proiect” existențial ca pe o întrebare formulată de absolut dinaintea conștiinței sale. Cum se poate integra expresia caracteristică a fiecărei siluete umane în marele dans al universalului, fără a-și pierde contururile? — iată o formulare posibilă a întrebării etice. Cum poate un om să devină statuie, păstrându-și accidentul fizionomic ca pe însăși menirea sa? Omul individual e „sarea” absolutului. Și atunci, împlinirea legii morale echivalează cu a da gust bun rețetei cosmice, eliberând-o de entropia unui legalism dietetic. Legea morală — spre deosebire de legile orică-

rui alt district al cunoașterii — nu aspiră la impersonalitate. Ea nu vrea să fie o lege a categoriei, ci una a individualului, a excepției. Altfel spus, individul uman nu e chemat pur și simplu să *ilustreze* legea în mod statistic. El constituie mai degrabă *criteriul ei de validitate*, substanța ei vie, agentul care o modelează, instanța care o confirmă. Fără participarea conștiinței individuale, a pigmentului solitar din adâncul fiecăruia din noi, legea morală nu e nimic. Nimic decât ordine sepulcrală, delir juridic al unei instituții care se încăpățânează să-și impună rigorile într-un pustiu...

Legea morală care nu se formulează ca lege a individualului, mai exact ca interpretare individuală a rigorii morale, încetează să mai aparțină unei etici a *locuirii*, căzând în mediocritatea pragmatică a unei rudimentare *adăpostiri*. Adăpostirea e doar un chip al locuirii. E strictul ei necesar. Respectul timorat față de un canon etic neînduplecat reușește să ferească conștiința de disoluție morală gravă, tot astfel cum așezarea sălbaticului sub arcada unei peșteri îl protejează de impactul direct al furtunii. Dar autonomia în raport cu furtuna, pacea domestică, răgazul sublimărilor de tot soiul, pe scurt, forța de a locui în mijlocul ostilității, suspendând-o și asimilând-o în loc de a o evita umil printr-un reflex biologic primar, toate acestea sunt posibile numai când gestul — aproape animal — al adăpostirii e împlinit prin inventivitatea locuirii. Majoritatea sistemelor morale nu reușesc, din păcate, mai mult decât să-l

pună pe om la adăpost față de vacarmul său lăuntric și față de convențiile cetății. E de reflectat la o morală mai *ofensivă*, o morală în care omul se *propune* lumii, învățând să locuiască suveran în sine sa, în loc de a se adăposti de sine. Cine se *adăpostește de sine* pierde contactul cu daimonul său etic. Cine se decide să *locuiască în sine*, în umbra și în lumina sa, află, încet-încet, ceva despre ordinea universală. Daimonul începe să vorbească.

Deosebirea fundamentală dintre adăpostire și locuire se reduce, până la urmă, la faptul că cea dintâi poate fi concepută ca o *imitatio* a naturii, în vreme ce a doua aduce în spațiul naturii ceva nou. Adăpostirea potențează ingenios un „deja dat”: coroana deasă a unui copac, concavitățile unui perete stâncos, denivelările unei pajiști. Locuirea e radicalmente creatoare: ea se eliberează de datul conjunctural până la a-i impune legea ei proprie, distinctă de imanența „terenului”. Tot astfel, legea morală vine în lume cu o *noutate* care nu poate fi obținută inductiv, din chiar elementele constitutive ale lumii. Ea colaborează cu lumea, dar în numele unui postulat care o transcende.

Bunul-simț e suficient pentru a demonstra imposibilitatea unei etici *induse* din peisajul uman curent. În acest peisaj, desăvârșirea etică nu e de identificat niciunde. Există doar o sumă pestriță de încercări și eșecuri care, laolaltă, vorbesc, în cel mai bun caz, despre *urgența* unei preocupări etice, fără a oferi însă orientarea ei optimală. Efor-

tul de a induce o etică din registrul contingent al vieții seamănă cu efortul celui artist din vechime de a obține reprezentarea frumosului ideal luând de la fiecare model studiat partea sa cea mai bună. Rezultatul e fatalmente compozit, factice, o juxtapunere de fragmente disparate care rezumă tendențios realul, în loc de a-i furniza o normă, un spațiu de emulație estetică. Prin comparație, vom spune că un spațiu al emulației etice nu poate fi derivat din substanța existențială comună: el trebuie *dedus* dintr-un principiu care, față de această substanță, apare ca *nou*: pentru a găsi ordinea etică a lumii trebuie să venim asupra ei de sus, să ne așezăm, ipotetic, într-un *altceva* al ei, într-o meta-lume. În aparență ne contrazicem. Căci, pe de o parte, vorbim de coloratura *individuală* pe care trebuie să o capete legea morală, iar pe de alta, de imposibilitatea de principiu a unei etici induse, adică a unei etici care să-și extragă norma pornind de la bogăția imediatului. În realitate, cei doi poli ai demonstrației noastre sunt complementari. Legea morală *trebuie* să exprime destinul individual, neavând sens ca formulă vidă, ca obligație *abstractă*, impusă nediferențiat tuturor, dar, în același timp, aspirația etică a individului uman nu se poate înscrie în economia confuză a cotidianului, ci numai în zona de elecție a unei ordini derivate din ipoteza absolutului. Legea morală e rezultatul unei *întâlniri*: *întâlnirea „cazului” individual cu arhetipurile comportamentale ale spiritului*

universal. Legea morală e urma lăsată pe pământ de pasul cuiva care umblă în conformitate cu un reper sideral. S-ar spune, parafrazănd o formulă celebră, că legea morală e *goală* fără omul individual, dar individul uman e *orb* fără intuiția unei ordini trans-individuale.

Cât de anostă și deformatoare poate fi o morală bazată pe nemijlocirea „experimentală” a „vieții” o demonstrează cartea unui talentat gânditor de la sfârșitul secolului al XIX-lea, incapabil însă a se ridica deasupra ticurilor pozitivistice ale epocii. E vorba de *Ésquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, publicată la Paris, în 1885, de J.-M. Guyau. Pentru Guyau, morala trebuie întemeiată pe ceea ce știm, nu pe ceea ce „pre-judecăm”. Ea trebuie concepută, prin urmare, ca o „știință având drept obiect mijloacele necesare *conservării și dezvoltării* vieții materiale și intelectuale. Legile ei sunt identice cu cele ale vieții înseși, iar în teoremele ei cele mai generale, ea e valabilă pentru toate ființele vii”. Dar dacă țelul dezvoltării etice e formularea unor „teoreme” care să consolideze și să amplifice impulsul vital al fiecăruia, atunci — o recunoaște Guyau însuși — morala sfârșește prin a fi un soi de „igienă lărgită”. Obligația morală nu exprimă, în acest caz, decât imanența forței vitale a individului: stă în puterea mea să comit actul etic, deci trebuie să-l comit (*Je puis, donc je dois*). Iar sancțiunea morală nu e decât consecința mecanică a actului comis, bună dacă actul e valabil etic, rea dacă actul e deficitar etic.

Morala e o sub-ramură a biologiei generale. Ea reglează, pe cale naturală, raporturile dintre instinct și rațiune, așa încât decizia etică nu e obiectul unei reflexiuni libere, ci recunoașterea și acceptarea „legilor vieții”, înscrise în structura noastră cea mai intimă. Dacă așa stau lucrurile, atunci natura morală cea mai coerentă e natura animală, iar „instinctul de conservare” e cea mai înaltă normă comportamentală a ființelor vii. Guyau încearcă, e drept, să nuanțeze lucrurile, să caracterizeze, de pildă, sacrificiul de sine ca fiind efectul paradoxal al extremei vitalități sau să propună o teorie a *riscului* moral, ca formă de manifestare a *libertății* umane. Dar concedând necesitatea riscului — nu doar în plan practic, ci și în plan speculativ —, Guyau refuză totuși să plaseze legea morală dincolo de „spontaneitatea naturală” a vieții, în teritoriul riscant, mai mult bănuیت decât știut, al unei ordini superioare. „Nu se poate deriva o lege pornind de la o ipoteză” — spune el. Dar studiind faptele imediate pentru a deriva *din ele* legea, procedăm tot în virtutea unei ipoteze: ipoteza însăși a legității lor. Conceptul legii e, în sine, o presuposiție, o intuiție apriorică: nu am căuta-o dacă nu am fi găsit-o... Iar legea morală e, prin excelență, desfășurarea pragmatică a unei ipoteze: ipoteza ordinii universale și a rostului specific pe care individul uman îl are înăuntrul acestei ordini.

În introducerea cărții sale, Guyau se complăce în a evita antinomiile tezei sale printr-o metaforă:

„Când urci un munte — spune el — ajungi, la un moment dat, să fii înconjurat de nori care ascund vârful: ești pierdut în întuneric. La fel e pe înălțimile gândirii: o parte a moralei poate rămâne pentru totdeauna ascunsă în nori, dar trebuie ca ea să aibă cel puțin o temelie solidă, să cunoaștem cu precizie punctul dincolo de care omul se va resemna să intre în nori.” Metafora lui Guyau e foarte expresivă; dar — rămânând în termenii ei — vom adăuga că morala e o disciplină a cărei „temelie solidă” e dincolo de plafonul norilor. Sub nori e numai tărâmul aplicabilității ei. Și, în orice caz, când, aflat în preajma piscului, nu-l poți percepe din cauza norilor, nu rezultă din aceasta că norii există, iar piscul nu.

Adaos

LEGILE CA FĂPTURI

„Prosopopeea legilor” din *Criton* a sfârșit prin a fi anulată, în efectul ei, de îndată ce o stereotipă pedagogie liceală a preluat-o facil, ca pe o metaforă educativă oarecare: printr-un artificiu retoric obosit, legile prind corp și vorbesc ca niște ființe aieva. Dar dincolo de acest truc socratic, Platon lasă să se întrevadă un adevăr mai grav decât cel sesizabil la suprafață: legile din *Criton* nu sunt atât *personificări* ale binelui public, cât *persoane*, fături autonome, vii, a căror autoritate vine din

tocmai faptul că ele nu au doar „literă” moartă, de „cod juridic”, ci, deopotrivă, suflet și spirit, asemenea unor vietăți întregi, de sine stătătoare. Dacă eticul e un mod de a dialoga cu legea morală, atunci e obligatoriu ca legea morală să poată intra în dialog, să fie, adică, un *organism* viu. Legea morală poate da socoteală de *individual* numai în măsura în care poartă cu sine — alături de prestația ei generică — structura însăși a individualului.

Nu simplul fapt că *apar* în dialogul platonician, ca niște fantoșe vorbitoare, dă legilor „personalitate”, ci faptul că ele se manifestă printr-un *comportament* complex și diferențiat, în funcție de „partenerul” cu care au de-a face (în speță Socrate). Între Socrate și legi nu e o relație administrativă, un mecanism orb al supunerii necondiționate; între Socrate și legi, între omul individual și normele ordinii universale e o „înțelegere”, un „acord”, o *homologia* — spune textul grecesc (*Criton*, 52 a fine). Așadar, o *comunicare*. Legea morală nu e o lege de care asculți, ci una cu care comunică, care știe să te asculte. Înainte de a cere obediența, legile sunt dispuse a se lăsa puse în discuție și, eventual, înduplecate: „noi nu impunem nimănui cu brutalitate (*agrios*) hotărârile noastre, ci doar i le propunem, lăsându-i libertatea să aleagă între a ne îndupleca prin persuasiune sau a ne da ascultare” (52 a). Respectarea legii morale nu are sens decât dacă e precedată de o *opțiune* intimă, de libera recunoaștere a validității și supremației ei.

Legitimă e doar legea pe care o *alegi* în cunoștință de cauză; iar pentru a fi „eligibilă”, ea trebuie, pe de o parte, să ți se facă plăcută (51 d: „orice atenian este liber ca — după ce a intrat în rândul cetățenilor și ne-a cunoscut pe noi, Legile, precum și rânduielile cetății — să plece oriunde, cu tot ce are, *dacă nu îi suntem pe plac*” — s.n., A.P.), iar pe de altă parte, să-ți lase dreptul unei alte alegeri („Nici una din noi, Legile, nu stă în calea nimănu-i...”). Obediența adevărată e *ulterioară* alegerii și, ca atare, nu mai are aspectul unui gest dificil, dictat prin constrângere. Obediența adevărată e „omologie” profundă între om și lege, e oglindire a legii în om și a omului în lege. Situația ideală a moralității e aceea în care persoana e „normală” (de la „normă”) și norma e personală. Omul individual — ar spune Kant (vezi prima secțiune din *Întemeierea metafizicii moravurilor*) — trebuie să fie „exemplul unei legi”. Dar nu devine astfel și legea expresia generalizabilă a unui destin omenească? „A acționa în așa fel încât norma proprie să fie o lege universală” — nu e doar a te pierde în universalul legii, dar și a furniza universalului un trup: a fi viața unei legi, a o transforma din „sentință” în „făptură”.

Se poate obiecta că legile din *Criton* sunt mai curând legi civile decât morale. Dar dacă legile statului au nevoie de „întruchipare” (cf. G.W. Fr. Hegel, *Principiile filozofiei dreptului*, partea a III-a, secțiunea a III-a, paragraful 269: „Statul este organism, adică dezvoltare a Ideii în distincțiile

ei..."; și mai departe: „Cu predicate, principii etc. nu ajungem departe în judecarea statului...”), atunci cu atât mai mult legea morală va avea un caracter „personal”, va fi, cu alte cuvinte, emanația unei instanțe vii și nu a unei instituții. Nu poți *trăi* eticul decât imitând *traiul* — acceptat ca regulă — al unei ființe etice. Nu poți *făptui* cu justete morală decât contemplând justetea morală a unei *făpturi*. Moralitatea nu e, așadar, *oboedientia*, ci *imitatio*: participare la o lege organică, la o lege devenită biografie. „Legea în întregul ei (*nomothesia*) — spune Philon despre Therapeuții iudei din Egipt — pare a fi, pentru oamenii aceștia, un fel de ființă vie (*zoon*).” Iată o prelungire alexandrină la prosopopeea legilor din *Criton*. Origen, în *De principiis*, va merge și mai departe: el va percepe attributele vieții nu doar în Legea supremă, ci și în textul care o consemnează: textul acesta are corp (sens literal), suflet (sens alegoric) și spirit (sens esoteric). Simetria dintre *Lógos* și *Zoon* este perfectă: litera legii nu e valabilă decât dacă e „carnea” unei făpturi plene; fără această plenitudine, legea rămâne o prescripție vidă, un reziduum defunct, un pretext al înregimentării, fără temei real și fără orizont.

III

ORDINE, LIBERTATE, TIMP

„... ut omnia sint ordinatissima“

(Augustin,

De libero arbitrio, I, 6, 15)

Lege și model • Dimensiunea speculativă a eticii • Un concept al ordinii totale • Conotația temporală a ordinii • Răul ca hipostaziere a episodicului • Obsesia și limitele libertății • Judecata morală și problema timpului

Etica tradițională alunecă, adesea, într-un delir al generalizării. Ea își construiește normativitatea pe genul proxim al individualității umane, trecând, totalitarist, peste tot ce e diferență specifică. Or, în plan moral, ca și în patologia medicală, nu există boli, ci bolnavi. A recomanda unor pacienți diferiți același medicament, în același dozaj, pronosticând același tip de vindecare, în aceeași unitate de timp, e un gest terapeutic rudimentar chiar dacă boala diagnosticată e, teoretic, aceeași și chiar dacă, uneori, procedeul dă rezultate. Adevărata terapeutică e capacitatea de a adapta știința *generală* a remediilor la singularitatea *cazului*. A vindeca e a avansa printr-o neobosită *diferențiere*. La fel, în etică, norma trebuie să găsească tonul potrivit și „pogorământele“ necesare pentru a vorbi dramei individuale și nu unei umanități abstracte, guvernabilă prin „statute“ impersonale. Aceas-

ta a fost marea intuiție a creștinismului original, nerespectată, din păcate, de creștinismul instituționalizat de mai târziu: a înlocui eficacitatea generică a *legii* prin patosul unui *model* personal; a înlocui „porunca” prin „pildă”. Se recupera, astfel, sensul dintâi al latinului *norma*: acela de „exemplu”, de întruchipare *concretă* a regulii. Epocala reformulare a eticului provocată prin trecerea de la rigoarea unei sentințe la mărturia — și martirajul — unei biografii particulare nu a fost asumată cum se cuvine de morala sistematică a filozofilor. Valoarea morală a individualului s-a afirmat mai curând în teritorii distincte de gândire, în literatură de pildă, la Dostoievski sau la Ibsen. Dintre filozofi, puțini au scăpat tentației de a „geometriza”. Cu câteva excepții (Kierkegaard, Nietzsche, Max Scheler, Soloviov, Berdiaev), ei discută eticul cu o obtuză morgă categorială, inapți să-l identifice și să-l înțeleagă în sălbatica lui nemijlocire.

Dacă însă — cum pretinde Berdiaev (*De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*) — avem dreptate să atribuim individualului demnitatea etică supremă, imperativul moral absolut fiind: „învață să fii tu însuți”, atunci apare riscul — amendat prompt de filozofia speculativă — ca etica să cadă în rețetar contingent, în preceptistică provincială. Programatic aplicativă, constituită ca *soluție individuală* de viață, etica pierde din înălțime, tinzând să eșueze undeva la periferia spiritului. Se pune deci întrebarea dacă — orientată cum este spre individual — etica își poate

conserva totuși dimensiunea speculativă. În cele ce urmează, vom încerca să demonstrăm că, bine condus, discursul etic evită, fără efort, pericolul marginalizării. Prin cel puțin trei dintre temele sale, el intersectează decisiv sfera „ontologiei fundamentale”; e vorba de tema ordinii, a timpului și de reflexul lor antropologic: tema libertății.

Legea morală nu are sens decât într-o lume a ordinii perfecte. Hazardul nu poate fi administrat. Pentru a veni în cuprinsul realului cu un set de comandamente legitime, trebuie, mai întâi, să postulezi coerența lui de principiu. Dacă realul e arbitrar, întâmplător, haotic, el nu poate valida nici o lege și nu are nevoie de lege. Numai întrepătrunderea *obiectivă* a tuturor cu toate, numai coincidența neabătută dintre existență și sens îngăduie o regie comportamentală consecventă. Pe scurt, nu poți propune legea decât într-un teritoriu al legiferabilului. Rigoarea morală nu e de imaginat decât dacă admitem că ne mișcăm într-un univers în care *nu e posibil decât necesarul*. Trebuie să credem, ca altădată Laplace, într-o ecuație integrală a lumii, pentru a ne pune problema unei evoluții *corecte* în câmpul ei. Căci cea mai mică dezordine ontică aruncă în aer tot edificiul, justificând orice dezordine axiologică. Cu alte cuvinte, ordinea, dacă e, nu poate fi decât *totală*. Coextensivă cu Ființa și, în fond, nimic altceva decât un alt nume al ei. A spune că lumea e un amestec de ordine și haos e totuna cu a spune că lumea e haos, căci nu se poate susține ordinea unui ansamblu

ale cărui părți sunt în afară de ordine. Dacă există și cel mai mărunț coeficient de „întâmplare”, atunci totul e posibil; totul — în afară de lege.

Dar tocmai pentru că e totală, ordinea adevărată a legii e capabilă de o nesfârșită toleranță. Căci de la înălțimea incoruptibilă a anvergurii sale, ea îngăduie jocul liber al părților. Numai falsa ordine e dictatorială: ea se știe atât de subredă, încât poate fi răsturnată de cel mai neînsemnat act de indisciplină. Ordinea reală e, dimpotrivă, atât de temeinic articulată, încât absoarbe în armonia ei toate stridențele, integrează tot, echilibrează tot. Ca un organism sănătos în care orice deviere e adusă, printr-o spontană reacție, la omogenitate funcțională. Când ordinea e adânc constituită, libertatea e posibilă. Când ordinea e precară, așadar aparentă, ea nu are decât șansa de a deveni tiranică. Câtă ordine latentă, atâta libertate în act. Cât haos latent, atâta samavolnicie legislativă.

Etimologic vorbind, conceptul de „ordine” are o conotație temporală. El trimite la ideea de „orânduială”, „înșiruire”, „succesiune”. Pe acest fond e de înțeles o sugestie a Fericitului Augustin (*Confesiuni*, cartea a IV-a, cap. 11), din care rezultă că lumea, în întregul ei, e o frază în curs de rostire, o ordine care tocmai se formulează. Și că nu poți înțelege sensul frazei înainte de a o asculta până la capăt. Încât, ori de câte ori ne arătăm contrariați de un fragment sau altul al frazei universale, neînțelegându-i sensul sau atribuindu-i un sens strâmb, păcătuim prin nerăbdare mentală, printr-o

greșită raportare la structura însăși a ordinii. Ordinea e a ansamblului, nu a episodului. Mai exact, episodul nu își află semnificația adevărată decât înăuntrul unei sintaxe care îl depășește. Ordinea lumii nu se poate percepe decât pe intervale temporale mari sau, la limită, la sfârșitul tuturor intervalelor, în clipa în care fraza lumii se încheie și, o dată cu ea, timpul însuși. Înregistrarea dezordinii, adică a prezenței răului înăuntrul ordinii universale, echivalează, în definitiv, cu un viciu de perspectivă: e o formă de blocaj în accidental, o fixare în episodic, o incapacitate cronică de a depăși staza imediatului, pentru a gândi procesual, ascultând macrorespirația dihaniei cosmice. Exasperarea dinaintea răului (dublată de un vot de neîncredere la adresa ordinii universale) nu atestă nimic altceva decât un defect de intonație: se pune punct acolo unde nu e decât virgulă, se ia drept încheiere ceea ce e continuitate, desfășurare, perpetuă redeschidere. A percepe răul e a nu pricepe *mersul* lumii, puterea ei de a răsturna efectele în cauze, treapta atinsă în punct de pornire, rezultatele dobândite în material de prelucrat. Răul e telescoparea unui fragment din biografia binelui, e hipostazierea arbitrară a detaliului pe socoteala întregului. Iată cum sună acest gând în formularea — colocvial limpede — a lui Augustin: „... dacă cineva ar avea vederea atât de scurtă încât — privind un paviment mozaicat — n-ar cuprinde dintr-o ochire decât desenul unui singur pătrățel, l-ar acuza pe lucrător că ignoră or-

dinea și compoziția; el și-ar imagina că bucățile de mozaic s-au amestecat între ele și că din cauza aceasta nu se pot percepe dintr-o dată diversele linii, menite să se completeze reciproc pentru a alcătui un singur tablou. Nu altfel se întâmplă cu oamenii necultivați: nefiind în stare, datorită slăbiciunii spiritului lor, să cuprindă și să înțeleagă adaptarea reciprocă, concertul tuturor ființelor din univers, ei își închipuie, de îndată ce sunt contrariați de ceva care, în ochii lor, trece drept foarte important, că în natură domnește o mare dezordine” (*De ordine*, I, 2). Exprimată printr-o metaforă spațială, ca în acest fragment, sau printr-una temporală — ca în *Confesiuni* —, ordinea apare mereu ca o iradiere a globalului, ca o armonie indivizibilă. Dezordinea, în speță răul, e — dimpotrivă — divizarea factice a indivizibilului, pulverizarea unității într-o multiplicitate isterică, într-o legiune de particule care nu-și realizează co-participarea la întreg.

O dată admisă, axioma ordinii universale ridică, necesarmente, grava problemă a libertății. Căci dacă totul e predeterminat, ca sensul unei fraze în curs de rostire, dacă jocurile sunt dinainte făcute, cum se va mai înscrie liber, în această ordine, destinul individual? Să constatăm, mai întâi, că lumea modernă, cea europeană mai cu seamă, e marcată de o tenace și imatură obsesie a libertății, de un fel de panică vanitoasă dinaintea unui eventual exces al determinării. Explozia titanică a voinței individuale, aspirația către un absolut al neatârării, către „a nu avea alt stăpân în

afara rațiunii proprii“ capătă uneori, de la Renaștere încoace, o tentă ușor maniacală: libertatea devine un scop în sine, când nu e pură demagogie sociologică. Din unghiul acestei epidemii a emancipării, nu e liber nici Zeul însuși căci el nu poate schimba, de la o zi la alta, legea lumii pe care a creat-o decât renunțând la atributul înțelepciunii. Zeii au toate libertățile, mai puțin aceea de a-și contrazice sacralitatea.

Libertatea e, pentru mulți, dreptul constructorului de a-și surpa construcția, dreptul peștelui de a ieși pe uscat. A înțelege astfel lucrurile e a lua necesarul drept constrângător, ordinea drept o privațiune. Simplul fapt de a trăi e resimțit, în acest caz, drept o fatalitate jignitoare, drept o stare de detenție, contrară nevoii de *opțiune* a personalității. Dar stă în natura opțiunii să nu opereze în vid. Nu poți opta decât dacă există alternativă. Iar alternativa e un chip al ordinii, de care nu se poate face abstracție. Singura libertate pe care o avem e de a alege între a ilustra ordinea prin consimțire la ea sau prin încălcarea ei. Libertatea de a trăi *ca și când* ordinea n-ar exista — nu e nimănui dată. Poți decide, în mod liber, să fii *agentul* ordinii universale, colaboratorul ei, sau să fii *materia primă* a ordinii universale, excrescența pe care ea o modelează, o aplatizează, o readuce la sine. Pentru a identifica ordinea, omului îi e dată libertatea de a o căuta, de a gândi *orientat spre ea*, iar pentru a avea curajul să caute în liniște, îi e dată liberta-

tea să spere. Îndrăzneala virilă a *gândirii* și combustibilul tonic al *speranței* sunt însemnele cele mai caracteristice ale libertății umane. Dar, încă o dată, libertatea de a trăi *independent* de ordine sau de a *inventa* o ordine proprie, *orice* ordine, această libertate nu există.

Posibilitatea de a alege binele nu orbește, sub un acefal teleghidaj angelic, ci în deplină convingere, în clara lumină a conștiinței e marele dar făcut umanității, norocul și privilegiul ei. Darul acesta se plătește prin posibilitatea de a alege greșit. Etica nu e altceva decât pelerinajul cutremurător al sufletului între polul plus și polul minus al alegerii, între realizarea de sine înăuntrul ordinii sau strigarea de sine împotriva ei. Ceea ce însă nu era de așteptat: aderența la ordinea universală conservă chipul individual, în vreme ce refuzul ei desfigurează și dizolvă individualitatea ca pe o iluzie oarecare. Prețioasa unicitate a individualului nu e, cum s-ar crede, contrarie ordinii globale, ci e un epifenomen al ei, oglindirea ei microcosmică.

În *Retorica* sa, Aristotel vorbește de trei genuri oratorice, corespunzând celor trei modalități ale timpului: genul *epidictic*, care se pronunță — prin laudă sau blam — asupra unor împrejurări prezente, genul *judiciar*, care se pronunță — prin acuză sau apărare — asupra unor împrejurări trecute, și genul *deliberativ*, care se pronunță — prin sfătuire sau disuadare — asupra unor împrejurări viitoare.

Împrumutând terminologia aristotelică, vom spune că etica tradițională întârzie nepermis de mult în epidictic și judiciar, abuzând de retorica blamului și a acuzării, în loc să zăbovească între nuanțele infinitezimale ale deliberării, pentru a obține o judecată care să nu țină seama de conjuncturile trecute sau prezente, ci de deschiderea individualului spre o desăvârșire *în curs de formulare*, ca și desăvârșirea lumii. A trăi în raza eticului nu înseamnă a reflecta cum *ai fost* și cum *ești* judecat, ci cum *vei fi* judecat, dintr-o perspectivă care îți lasă mereu deschisă evoluția. Natura morală se definește prin dimensiunea încrederii în posibilitatea perfecționării de sine. Pentru ea, totul e *încă* de făcut. Nu ireversibilul greșelii trecute sau prezente o preocupă, ci intervalul de autoreglare pe care îl are în față până la o judecată viitoare, suspendată încă. Elanul veșnicei reînceperi, al unei neîntrerupte *înnoiri* interioare, prin raportare nu la un cod moral petrificat, ci la o *finalitate* morală vie — acestea sunt datele adevăratei dezbateri morale. Tema ei (inepuizabilă) se poate formula astfel: a ilustra liber ordinea legii, privind prezentul sinelui propriu din unghiul șansei lui viitoare, adică din unghiul cauzei lui finale.

Excurs

FALSTAFF ȘI TIMPUL SUBLUNAR

Lui FLORIN MIHĂESCU

„Banish plump Jack and banish all the world.”*

(Shakespeare, *Henric al IV-lea*,
partea I, act II, scena 4)

Bine dispus până la nesimțire, fanfaron, pofticios, chefliu, iute de gură și gata de șotii, greoi și ușuratic, pe scurt gras, gras de rang cosmic, Falstaff pare, la o privire superficială, un personaj solar și jupiterian, o natură diurnă prin excelență, fără complexități și mistere. De la Maurice Morgan (*Essay on the Dramatic Character of Falstaff*, 1777) la Coleridge și Hazlitt, veselul cavaler, bufonul zănat, manevrat de Shakespeare în *Henric al IV-lea* și în *Nevestele vesele din Windsor*, și-a găsit nenumărați avocați, tocmai pe linia firii lui norocoase, plină de umor, de exuberanța jocului, simpatice la superlativ, chiar dacă surprinsă, adesea, în cel mai flagrant defect moral. Dar când Falstaff însuși vorbește despre sine, la prima lui apariție în scenă, nu o analogie solară îi stă la îndemână. Dimpotrivă:

„Noi ăștia care avem mâna cam lungă ne călăuzim mai degrabă după lună [...] Suntem cavalerii

* „Alungă-l pe durduliul Jack și vei alunga întreaga lume.”

noptii (*squires of the night's body*). Hăitași de-ai Dianei, slujitori ai umbrei (*gentlemen of the shade*), răsfățați ai lunii (*minions of the moon*)...; ca și marea, suntem stăpâniți de neprihănită și mândra noastră domniță luna..." (trad. Dan Duțescu). „Grăiși cu tâlc — observă tânărul Henric, încă bun camarad al lui Falstaff — căci soarta noastră de oameni ai lunii (*the fortune of us that are the moon's men*) are, ca și marea, flux și reflux..." Falstaff nu e deci ce pare să fie. O spune, de altfel, apăsător, Hal însuși, la sfârșitul primei părți din *Henric al IV-lea*. „Om ciudat ca el n-ai mai văzut" — adaugă prințul, adresându-se fratelui său, John de Lancaster. Un Falstaff „ciudat" (*the strangest fellow*) și selenar iese, așadar, la iveală, dincolo de spuma glumelor sale: un Falstaff ambiguu, asemenea mareelor, un „crai de Curtea-Veche": Pașadia, Pantazi și Pirgu adunați laolaltă într-o singură întruchipare; noblețe degenerescentă și dezmăț plebeu. „O să strălucesc pe lângă voi, așa cum strălucește luna plină în puzderia stelelor" — declamă, gascon, bătrânul obez (*Henric al IV-lea*, partea II, act IV, scena 3), confirmându-și, o dată mai mult, ascendența lunară. Falstaff e însoțitorul nocturn al prințului Henric (care, ca Henric al V-lea, își va dezvălui resursele solare). Regalitatea e solară; bufonul e selenar, e îngerul ei noptatic (*ill angel* — *Henric al IV-lea*, partea II, act I, scena 2)*, melancolia ei.

* Traducerea românească a lui Leon Levițchi echivalează *ill angel* cu „ban fals", ceea ce deplasează și diluează — în mod inutil — sensul textului englezesc (= „înger rău").

Noaptea și melancolia — și una, și cealaltă teme tipic lunare — sunt atribute recurente ale lui Falstaff. „Sunt melancolic ca un cotoi năpârlit” — spune el (cotoiul e, de asemenea, o emblema nocturnă). „Sau ca miasma mlaștinii Moor Ditch” (*the melancholy of Moor Ditch*) — întregeste, batjocoritor, Hal. Mlaștinოსul, umidul, inofor-mul flasc însoțesc mai cu seamă aparițiile ultime ale lui Falstaff, în *Nevestele vesele din Windsor*. Pentru doamna Ford, pletoricul ei curtezan e „în chip nesănătos jilav” (*unwholesome humidity*). El însuși se declară *a man of continual dissolution and thaw* („un om în neconținută subțiere și topire” — trad. V. Bârna), un „munte de ceară” (*a mountain of mummy*). Pentru „abuzurile” sale va fi azvârlit în Tamisa. Va fi constrâns, apoi, să se travestească în femeie (grăsana din Brentford) pentru a evita furia dlui Ford. Apa și feminitatea — în perfect acord cu simbolismul lunii (ca și coarnele pe care Falstaff le poartă în farsa finală din *Nevestele vesele...*) — sunt materia lui nevăzută, substratul ascuns al naturii sale. Apa, feminitatea și întunericul. „Om al lunii”, eroul e, inevitabil, „om al nopții”. Întâlnirea unui prieten de tinerețe (Shallow — *Henric al IV-lea*, partea II, act III, scena 2) e prilej de rememorare a unor nesfârșite petreceri: „nu o dată am auzit clopotele de la miezul nopții”. Cei doi „crai” își amintesc și de o femeie, un soi de Arno-teancă britanică, al cărei nume e, firește, Nightwork, Jane Nightwork. Noaptea e și mediul legăturii

dintre Falstaff și prințul Henric. Calitățile viitorului rege dospesc în pântecul nopții falstaffiene „cum cresc ierburile de vară, mai mult în timpul nopții, pe furiș” (*Henric al V-lea*, act I, scena 1). Pe venirea nopții contează Falstaff când se vede repudiat de prințul proaspăt încoronat: „Mă va chema din nou, de îndată ce se va-nnopta” (*at night*). Pântecul uriaș al lui Falstaff nu e asimilabil atât formei perfecte a sferei, cât abisului nocturn, haosului. În *Henric al V-lea* se vorbește, undeva, de *the foul womb of night*. Indistincția beznei viscereale, aspectul devorator al pântecului trimit nemijlocit la *originarul* nopții, la febrele ei germinative (cf. Jean-Marie Maguin, *La nuit dans le théâtre de Shakespeare et de ses prédécesseurs*, Lille, 1980). Doamna Ford îl compară, nu întâmplător, pe Falstaff cu o balenă. În măruntaiele lui, ca Iona în măruntaiele chitului, prințul Hal trece printr-o supremă probă inițiativă: moare și reînvie. Falstaff e, așadar, prilejul și spațiul unui copios proces lăuntric. După cum lumea însăși, cu lumescul ei, e unicul prilej și spațiul privilegiat al aventurii morale a omului.

*

Personaj lunar, nocturn, devorator, Falstaff e într-o relație specială și cu legile timpului. Căci în vreme ce soarele e „mereu egal cu sine”, luna e un astru ritmic, ilustrând, prin creșterea și descreșterea lui, un destin „patetic”, o perpetuă deveni-

re (cf. Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, cap. IV). Periodicitatea „istoriei“ lunare, mersul ei ciclic, cu efect palpabil asupra mărilor și asupra fertilității vegetale și animale, predispun sele-naritatea la un raport nemijlocit cu fiziologia timpului terestru. „Fazele lunii — spune Mircea Eliade — au revelat omului timpul concret, distinct de timpul astronomic, care, desigur, n-a fost descoperit decât ulterior.“

În preajma lui Falstaff, Shakespeare instituie o adevărată *obsesie a timpului*. Eroul intră în scenă întrebând, abrupt, „cât e ceasul?“ (*What time of the day is it?*). „Ce oră a zilei este?“ — sună textul englezesc, pentru a sugera noctambulismul întrebătorului, nedeprins, parcă, a măsura spațiul diurn. „Câte ceasuri să fie?“ întreabă și pungașul Gadshill, la cea dintâi apariție a sa. Până și Hal, contaminat de duhul lunatic al tovarășilor săi de noapte, întreabă brusc, la un moment dat: „Câte ceasuri sunt?“ Întrebarea e aproape o parolă a grupului, semnul fatalei lui angajări în vârtejul vertiginos al timpului. „Sunt grăbit...“ — spune Falstaff la începutul ultimului act din *Nevestele vesele*... Masivitatea lui — ca și aceea a întregii lumi — se dovedește instabilă, inconsistentă, fugace. Cine trăiește în timp stă sub mișcarea accelerată a timpului: sub întâmplare (*chance*), alterare (*the cup of alteration*), moarte. Dar, deopotrivă, sub o anumită regularitate, care garantează, la răstimpuri, „eterna reîntoarcere“ a vieții. Se vorbește

mereu, în teatrul shakespearian, despre o *ordinance of times*, o lege poruncitoare a timpului, ca și despre *the revolution of the times*: traseul ciclic al vremii, care face cu putință repetiția și previzibilitatea. Există *rotten times*, vremuri deșuchate, „când anotimpurile își schimbă firea”, și există o împlinire a vremilor (*a perfectness of time*), când omul încetează a mai fi *time's subject*, pentru a intra, prin „poarta cea strâmtă” a clipei atemporale, într-o condiție eternă.* Drumul către această condiție eternă a umanității trece însă, necesarmente, prin condiția ei temporală. Drumul spre „aurita grijă” (*golden care*) a regalității trece prin precipitarea dezordonată a lipsei de grijă, a rătăcirii sub-lunare. Cu alte cuvinte, pentru a ajunge Henric al V-lea, prințul Hal trebuie să fie, mai întâi, ucenicul lui Falstaff:

Căpșuna crește-adesea sub urzici.
 Semințelor de soi le merge bine
 Când sunt vecine cu vreo buruiănă.
 Sub vâlul neastâmpărului, prințul
 Ascunsu-și-a lucrarea minții lui...

(Henric al V-lea, act I, scena 1,
 trad. Ion Vinea)

S-ar părea deci că lumea e în așa fel alcătuită, încât, în limitele ei, nu poți obține claritatea și liniștea decât la capătul unui ocol ce trece pe sub

* Pentru înțelegerea clipei ca „ieșire din timp”, vezi *nota* de la sfârșitul acestui excurs.

„vălul sălbăticiei” (*the veil of wildness*). Ocolul acesta este tărâmul eticului. Pentru a ieși deasupra timpului, trebuie neapărat să intri, mai întâi, în joaca lui. *We play fools with the time*, „ne ținem de șagă cu timpul — recunoaște Hal —, iar dururile înțelepciunii stau în nori și-și râd de noi”. Situația aceasta nu e ideală, nu e, poate, nici firească, dar e *necesară*. Ea e rezultatul unei străvechi căderi a omului în registrul temporalității. Să ne reamintim cuvintele rostite, înaintea morții, de agitatul Hotspur (replică — în sfera lui Marte — a soarelui eclipsat pe care îl întruchipează Hal):

... viața e paiața timpului (*time's fool*)

Și timpul — care e măsura lumii —

Se va curma cândva (*time... must have a stop*).

Regula vieții e, prin urmare, temporalitatea, dar regula temporalității e suspendarea finală a timpului. Timpul, cu fluxul și refluxul său, cu circularitatea lui lunară, cu amețitorul său balans între extreme, e, prin definiție, o instanță temporară: are un început și un sfârșit. Începutul timpului „căzător” este — potrivit tradiției — postdiluvian. „Cât va fi pământul, nu va înceta semănatul și seceratul, frigul și căldura, vara și iarna, ziua și noaptea” (*Gen. 8, 22*). Iar sfârșitul poate surveni oricând, de îndată ce în alternanța aceasta de contrarii intervine o breșă, o țâșnire pe verticală. Câtă vreme *alternanța* subzistă, așadar câtă vreme trăim

în intervalul dintre începutul timpului și sfârșitul lui, emblema noastră e Falstaff: lunarul, umbrosul, grăbitul Falstaff. Falstaff e parabola absolută a lumii: corporalitate supra-abundentă („am mai multă carne decât oricine...”), supralicitarea pântecului (*my portly belly, my womb, my womb...*) cu corolarul decrepitudinii și al morții („pânțele mă duce la pierzare”), derivă mereu repetată, urmată de o mereu repetată căință (*Monsieur Remorse* — e, pentru Poins, o posibilă poreclă a lui Falstaff), ocultarea justei întrebări și a orientării spre adevăr („nici nu mai știi să întrebi ceea ce ai dori să afli cu adevărat”), inflația necesității pe socoteala actului liber („mi-am ascuns onoarea sub mantia nevoii”), excesul „musturilor” trupești (*gravy, gravy, gravy...*), dezbinul interior, babilonia umorilor („în burta asta a mea e o babilonie de limbi...”), pe scurt, o structurală *discontinuitate*, de aceeași natură cu a timpului însuși. Eticul — ca înfruntare a erorii cu recuperarea lăuntrică — nu e justificat decât prin efectul căderii sub timp, al succesiunii perpetue între fluxul vital și refluxul discernământului. A trece pragul eticului e, în primă instanță, a deveni conștient de caracterul „falstaffian” al contingentelor și al sinelui propriu: realizezi, dintr-o dată, că plenitudinea vieții *imanente* poate coincide cu disoluția existențială, cu o alunecare imperceptibilă în „jocul secund” al visului, în extazul unei solarități false, de împrumut, ca aceea a lunii. Viața immanentă poate fi

somnolentă și exsanguă, tocmai atunci când se arată mai „sanguină” și mai trepidantă. Într-un fel, tocmai ceea ce trece drept *strălucirea* imediatului îi atenuază transparența și adâncimea. Imediatul e perceput corect când e perceput nu ca *luminos*, ca având în sine sursa existenței sale, ci când e perceput ca *luminat*, ca primindu-și justificarea din afară, de la nivelul unei instanțe superioare, dătătoare de sens. Imediatul e *lumină mediată*, efect de ecleraj, iar nu centru de iradiere luminoasă. Ca Luna față de Soare.

Eticul e impulsul trezirii din veghea aparentă a unei lumi care — ca și Falstaff — se complace a rămâne „bătrână și profană” (cf. *Henric al IV-lea*, partea II, act V, scena 4), gata oricând să răspundă conștiinței „cu o glumă de bufon”. Primul gest al conștiinței morale e, de aceea, citirea lumii „în negativ”: strălucirile devin obscure, iar palorile luminoase. Solaritatea lui Falstaff e percepută, deodată, în selenaritatea ei. Solar e, dimpotrivă, efortul (lui Hal) de a se lepăda de vivacitatea compactă a tovarășilor săi de devergondaj. Ceea ce trebuie să reținem, oricum, pentru tema care ne preocupă e că nu se poate imagina o etică într-un univers al luminii omogene. Eticul însoțește lumina deficientă: e epifenomenul unei lumi *umbrite*, e, așadar, o teorie a clarobscurului. Cele două margini între care se mișcă Falstaff, pungașul vulgar și regele triumfător, rămân în afara sferei etice. Numai Falstaff e născător de

problematică morală, de dispută, de șovăire între bine și rău, între zi și noapte, între flux și reflux. Și atunci nu ne mai mirăm când, în *Nevestele vesele din Windsor*, aflăm că odaia sa de la „Hanul Jartierei” e zugrăvită, de jur-împrejur, cu parabola fiului risipitor (act IV, scena 5). Zugrăveala e „proaspătă și nouă” — spune textul, pentru a nu lăsa nici o îndoială că e *aleasă* de Falstaff și nu moștenită întâmplător de la un alt locatar. Nu e doar o aluzie la prințul Hal — un „fiu risipitor” la propriu. Falstaff însuși — și o dată cu el întreaga umanitate — stă sub aceeași legendă. Etica e îndreptarul fiului risipitor, un îndreptar inactual pentru păcătosul nerecuperabil, și inutil pentru fiul cuminte, rămas acasă.

*

Hotspur — în ciuda tonusului său vital — este și el un personaj lunar; ca atare, va ieși din scenă, mort, pe umerii, bolțiți ca cerul nopții, ai lui Falstaff. Un astru rece sfârșește răstignit pe trupul însuși al lumii. Știuse, încă din timpul vieții, că a fi în lume e a fi, neîncetat, în centrul unei răscruci: a sta între pericol și salvare, a răspunde axei orizontale a primejdiei cu axa verticală a curajului (cf. *Henric al IV-lea*, partea I, act I, scena 3: *Send danger from the east unto the west / So honour cross it from the north to south*). Nici o victorie nu e dată fără înfrângere și nici o cădere nu e dată fără speranță. Pacea se întretaie, mereu,

cu războiul, după cum istoria Angliei se întretaie, mereu, cu mica istorie a derbedeilor din jurul lui Falstaff. *Această* structură a lumii face cu putință etica. Iar etica, la rândul ei, se întoarce blând asupra lumii, pentru a o îndreptați: ea ne sfătuiește să acceptăm limbajul temporalității (*to welcome the condition of the time* — cf. *Henric al IV-lea*, partea II, act V, scena 2) ca fiind singurul în care se poate formula adecvat drama omului. *Let time shape* — spune, la un moment dat, Falstaff: să lăsăm timpul să lucreze, să-și împlinească rostul modelator; virtutea va apărea, la urmă, așa cum a apărut prințului Henric: nu ca împotrivire la rău, ci ca *distilare* a răului, ca identificare a sensului lui:

There is some soul of goodness in things evil

Would men observingly distil it out.

(În chiar cele rele e un principiu de bunătate,
Numai să știm cum să-l extragem.)

(*Henric al V-lea*, act IV, scena 1)

Demonul nu va fi deci anatemizat superstițios, ci domesticit, asimilat, ca un grai străin, ca o limbă barbară (prințul — îi spune Warwick lui Henric al IV-lea — învață să-și cunoască însoțitorii lumești, adică pe cei de teapa lui Falstaff, „întocmai cum înveți un grai străin“, *a strange tongue*). Etica nici nu e altceva decât tocmai efortul spiritului de a învăța limba străină a lumii, efortul seninătății de a înțelege lacrimile.



Etica nu se distinge prin aceea că anulează lumea, ci, dimpotrivă, prin faptul că dă lumii o şansă. Lumea e — ca și Falstaff — dulce și amară, adevărată și falsă, vitează și lașă. Ca și Falstaff, e simpatică. Foarte simpatică. Și totuși, ca și Falstaff, e, prin definiție, trădătoare. Numai cine știe cât e de trădătoare se poate bucura nemărginit de farmecul ei fără margini. A da lumii o şansă înseamnă a învăța să aștepti, împreună cu ea, *the perfectness of time*, ceea ce e totuna cu a învăța să aștepti și să întâlnești sfârșitul. Totul, într-adevăr, poate omul să preia de la zei: toată viața lui poate fi o *imitatio deorum*. Dar la misterul morții, zeii nu au acces decât printr-o echivalentă *imitatio hominum*. Falstaff, oricât de viu, nu are cum înțelege viul decât privind dincolo de plafonul vieții sale, în infiniturile lumii transcendente. Dar la moartea lui Falstaff — ca și, în alt fel, la aceea a lui Hamlet — asistă cu siguranță „stoluri de îngeri” înmărmuriți, contrariați, o clipă, în palida lor eternitate. Să o ascultăm pe bătrâna hangiță din Eastcheap (*Henric al V-lea*, act II, scena 3): „Ah! firește că nu e în iad. E în sânul lui Arthur, dacă a ajuns un om vreodată pe-acolo. A avut o moarte frumoasă și s-a stins ca un copilăș abia botezat; și-a dat sufletul între douăsprezece și unu, chiar când marea se retrăgea. Că eu dacă-l văzui mototolind cearșafurile și jucându-se cu niște

flori și zâmbind cu ochii la buricele degetelor, am socotit că nu mai e nimic de făcut; că nasul îi era ascuțit ca o pană și tot bolborosea ceva despre lanuri înverzite. «Cum îți merge, sir John?» zisei eu. «Ei, omule, ține-ți firea.» Da' el strigă: «Doamne, Doamne, Doamne» de vreo trei-patru ori...” (trad. Ion Vinea). Urmă răciră progresivă a membrelor și sfârșitul. Totul în această scenă e semnificativ: inocența copilărească recuperată fulgurant în ultimul ceas al vieții, florile, adevărate explozii ornamentale ale lumii create, buricele degetelor, care, pentru astrologii de pe vremea lui Falstaff, întruchipau sferele planetare, premoniția lanurilor înverzite din afara timpului și strigătul final, legând periferia vieții individuale de un rost supra-individual, cu valoare de centru. Importantă e și ora morții lui Falstaff, consemnată cu un scrupul neașteptat: între douăsprezece și unu, la începutul refluxului. E vorba, se pare, de amiaza zilei (*entre midi et une heure* — traduce Fr.-V. Hugo). Știm, din alt pasaj, ora nașterii lui Falstaff: trei după-amiaza (*Henric al IV-lea*, partea II, act I, scena 2). Ne putem imagina, așadar, viața eroului ca fiind cuprinsă integral în intervalul unei zile complete: nașterii postmeridiene îi urmează o viață petrecută, preponderent, în cursul nopții și un sfârșit în apoteoză, la mijlocul zilei următoare. Falstaff e mereu în acord cu propria sa natură. Era firesc ca viața lui nocturnă să se încheie cu un transfer în registrul diurn.

„Răsfățat al lunii”, el se va reintegra, o dată cu refluxul, ciclului lunar, ca unul pe care miezul zilei îl ucide. Pe de altă parte, sfârșitul său e, ca al tuturor, o răsturnare a vieții sale: un salt anagogic, o înălțare pe axa lunii, accesibilă, de pe pământ, ori de câte ori soarele trece la zenit. Falstaff e salvat. Fie și în ceasul al doisprezecelea, fie și prin intervenția radicală a morții. Pentru cum a trăit, el merita, poate, surghiunul. Dar pentru cum a știut să moară, el merită omagiul melancolic al întregii umanități: *Falstaff is dead / And we must earn therefore* (Falstaff e mort. Se cade să-l jelim). Moartea lui Falstaff e, pentru etică, un fapt inaugural: ea îngăduie privirilor noastre să se ridice, o clipă, de la pajiștea sub-lunară a imediatului către firmamentul stelelor fixe.

NOTĂ

Clipa ca „soluție” a timpului e altceva decât bucuria avară a clipei contingente. Ea nu e totuna cu acel *anon*, *anon*, repetat papagalicește de „ospătărașul” Francis (*Henric al IV-lea*, partea I, act II, scena 4). Când vorbim despre clipă, avem în vedere nu supralicitarea momentului, ci de-temporizarea lui: schema convențională care așază mereu prezentul în relație cu nostalgia zilei de ieri și cu utopia zilei de mâine, privându-l, astfel, de „prezență” sa (cf. sfârșitul actului întâi din *Henric al IV-lea*, partea II), e anulată; ieșim din fluiditatea timpului prin „urechea de ac” a unui instantaneu iluminativ. Savurarea clipei contingente nu duce la experiența — fără determinații — a

eternității, ci doar la entropia unei perpetuități cu o unică determinație. Diferența dintre cele două accepțiuni ale clipei e diferența — văzută de Boetiu — între *nunc stans*, ca simptom al suprimării timpului, și *nunc fluens*, ca închidere într-un „acum” temporal. Firește, asemenea nuanțe, constituind problema-cheie a oricărui scenariu inițiativ, sunt greu de asimilat intuitiv. Clipa adevărată (nu cea a unei simple senzații dilatate) e atemporală, după cum punctul e aspațial. Câteva sugestii, în această privință, ne pot veni din fizica modernă: nu există — în spațiu — „aproape”, „departe”, „aici”, „acolo” etc., decât din perspectiva unui subiect precis amplasat spațial. La fel, nu există „înainte” și „după”, decât din punctul de vedere al cuiva riguros „situat” temporal. Fără prezența unui asemenea subiect, lumea e *non-locală* și *non-temporală*; nu implică noțiunea distanței (spațiale sau temporale): orice punct din spațiu e simultan aproape și departe (sau nu e nici una, nici alta), după cum orice moment din timp e în raport de simultaneitate cu oricare altul. Pentru un subiect care *nu* e amplasat spațial și *nu* e situat temporal, toate aspectele spațiului și timpului sunt *co-prezente*. Aproapele și departele, trecutul și viitorul se contopesc într-o omogenitate fără fragmente, discontinuități și sincope. Există însă un asemenea subiect? Dacă da, el nu poate fi decât absolutul însuși. El singur „vede” lumea în eternitatea ei non-locală, non-circumstanțială, curățată de falsa diversitate și de pitorescul înșelător al istoriei. A ieși din timp e a reuși să contempli lumea din punctul de vedere al absolutului. Dar a ieși din timp e a ieși din problema eticii...

O variantă „mundană” a ieșirii din timp este investigația astronomică. Prin simplul fapt de a privi cerul, astronomii sunt contemporani cu trecutul planetei. Trecutul

migrează prin spații, devenind mereu prezentul privirii care îl întâlnește. Sideralitatea e expresia macrocosmică a instantaneității, un fel de chip material al lui *nunc stans*. (Vezi, pentru toate acestea, Ananda K. Coomaraswamy, *Le temps et l'éternité*, Dervy-Livres, Paris, 1976.)

IV

DINAMICA PRINCIPIILOR NEUTRE

Utopia maniheistă a virtuții și viciului • Surpriza morală • Precaritatea virtuții ca medie între excese • O teorie a principiilor neutre • Virtutea ca bună administrare a unui principiu neutru • Exemplul blândeții și al generozității • Codul etichetei și codul moral • Patologia virtuții

Problema morală poate fi — și este, adeseori — eludată printr-o diafană teorie a virtuții. Tragicul opțiunii, efortul modelării de sine, alternanța încrederii cu dezabuzarea, a căderii cu reabilitarea — toate par să pălească dinaintea unei procesiuni de valori inflexibile, care dansează exemplar în fața conștiințelor noastre umilite. O latentă erezie maniheistă comprimă neîncetat drama imediată a vieții, sistematizând-o după un binom didactic: absolutismul virtuții pe de o parte, abisul viciului pe de alta. Totul devine, astfel, neadevărat de simplu: buna viețuire constă — din unghi etic — în practicarea virtuții și în anihilarea viciilor. Realitatea este însă infinit mai confuză. Ne mișcăm permanent într-un plan în care nimic de ordinul absolutului nu subzistă fără un dens

halou de relativitate. Lumea e expresia *aplicativă* a absolutului, tentativa lui de a-și confirma statica prin experiența mobilității. Iar experiența mobilității e materia tuturor relativismelor. Categoriile ale practicii morale curente, virtuțile și viciile trebuie să fie și ele percepute în mișcarea lor vie, și nu într-o sterilă, imuabilă abstracțiune. Virtuțile nu sunt *binele* însuși, sunt *manifestări* ale lui, întruchipări ale binelui în teritoriul — impregnat de relativitate — al vieții zilnice. Virtuțile și viciile sunt fapte și suferințe ale binelui, la fel cum sunt culorile — după Goethe — „fapte și suferințe ale luminii“.

Față cu bogăția — plină de neprevăzut — a lumii, uniformitatea școlară a categoriilor morale tradiționale ne apare ca simplificatoare. Eticul este — prin definiție — un teritoriu al *surprizei*; el dovedește că nu numai tâlharii se pot pierde, ci și apostolii și că nu numai apostolii se pot mân-tui, ci și tâlharii, că alături de sfinți se pot înăl-ța, uneori, prostituatele, iar alături de prostituate pot cădea sfinții. Iov e lovit în ciuda virtuților sale și vameșii sunt iertați, în ciuda păcatelor lor. Cima poate deveni un Damasc al înțelepciunii și cumințenia — o demonică mediocritate. Nimic nu e definitiv pierdut și nimic nu e definitiv câș-tigat. Într-un asemenea înfricoșat context, viciul cel mai grav e tocmai fanatismul definitivatului. Prea multa speranță și prea multa disperare —

iată cele două fețe ale erorii morale. Cum arată — pe acest fundal — problema virtuții?

Alcătuirea concretă a eticului ne îndreptățește, credem, să afirmăm că virtuțile în varianta lor somptuară, imaculată, instalate ornamental în conștiința umanității ca armele pe o panoplie — virtuțile pure — nu există decât printr-un abuz teoretic. Mai exact, nu există virtute care să nu conțină un risc involutiv, un viciu subteran, rezultat din excesul sau din anemia ei. La fel, nu există viciu care să nu se poată răsturna în contrariul lui. Ceea ce numim, de obicei, „virtuți” nu sunt, de fapt, decât niște *principii neutre*, niște disponibilități lăuntrice nedeterminate, apte însă a căpăta o determinare morală validabilă ca virtute sau una imorală, validabilă ca viciu. Tot ceea ce numim, de obicei, virtute e, așadar, un principiu neutru care își așteaptă modelarea. Curajul, blândețea, generozitatea, prudența, cumpătarea și celelalte nu sunt decât un *posibil* al virtuții. Pentru a deveni adevărate virtuți, ele trebuie să fie bine profesate. (Nu întâmplător, sensul presocratic al virtuții e acela de *eupraxia* — acțiune bine condusă, dusă la bunul ei capăt.) Dar virtuțile pot fi prost profesate. Și atunci, alături de viciile rezultate din contrarierea (în plus sau în minus) a „virtuții”, apar o serie de alte vicii, rezultate din însăși substanța ei, din manipularea ei deficientă. Definiția aristotelică a virtuții ca medie între două excese pare a ilustra însăși această elasticitate a valorii morale. Curajul e o medie între temeritate

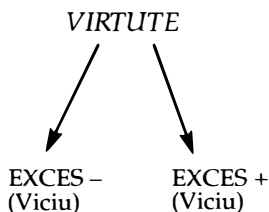
și lașitate, blândețea e o medie între irascibilitate și indiferență, sfiala — între timiditate și nerușinare etc. Numai că această situare mediană a valorii sfârșește prin a-i diminua vigoarea. Extremele au mult mai mult caracter, sunt mult mai precise decât media. Temeritatea are un profil ușor decupabil, ca și lașitatea. Curajul însă, definit ca un punct de echilibru între cele două, se pierde în vag, într-o precară tehnică a dozajului sau într-un „căldicel” fără personalitate. Aristotel însuși observă că schema pe care a creat-o se pretează la brutale anamorfoze: privit dinspre temeritate, curajul pare lașitate, după cum privit dinspre lașitate, el pare temerar. Și apoi media nu e chiar mijloc. Curajul — pentru a rămâne la același exemplu — e mai aproape de temeritate decât de lașitate. În sfârșit, extrema temerității e preferabilă aceleia a lașității. Încet-încet, liniile se șterg și în locul unor repere clare apare o rumoare conceptuală difuză. Flancată de vicii, practicarea virtuții devine o echilibristică ezitantă, o crispată suspensie în spațiul incert dintre două pericole. Mult mai fertilă în planul acțiunii morale este înțelegerea mediei aristotelice nu ca episod pozitiv între două negații, ci ca *principiu neutru*, care poate căpăta semnul plus sau semnul minus în funcție de mișcarea pe care i-o imprimă un subiect moral dat*. Virtutea privită ca

* Aristotel are, în *Etica nicomahică*, intuiția unei eventuale „neutralități” a virtuții, dar refuză să și-o asume. Așa,

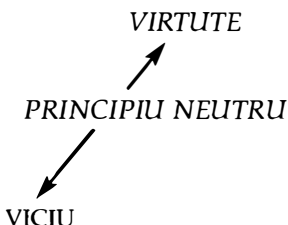
o culme între două depresiuni e monumentală și inabordabilă. Virtutea privită ca *pozitivare a unui principiu neutru* e, în schimb, un stimulent esențial al energiei morale și devine, ca atare, practicabilă. Spațiul etic e spațiul existențial născut prin dinamica principiilor neutre. Principiul neutru e o materie morală înrudită cu *habitus*-ul tomist: e o *orientare posibilă*, o predispoziție încă neactualizată a firii individuale. Cu deosebirea că *habitus*-ul implică o anumită *înclinare* nativă (spre bine sau rău), în timp ce principiul neutru e neutralitatea însăși. Să luăm câteva exemple: privit ca virtute — în sens aristotelic —, curajul e *excluderea* a două excese contrarii: temeritatea și lașitatea; privit ca principiu neutru, curajul e *latența* contrariilor, sursa posibilă a oricăruia din ele. Altfel spus, virtutea e absența exceselor, iar principiul neutru — prezența lor virtuală,

de pildă, pudoarea (*aidos*) nu îi apare a fi o virtute decât „prin ipoteză” (IV, 15, 1128 b). Or — spune filozoful — „nu există virtuți prin ipoteză”. În ce ne privește, socotim, dimpotrivă, că toate virtuțile sunt virtuți *numai* prin ipoteză, virtuți posibile, actualizabile ca atare numai printr-un act moral particular. Principiile neutre sunt, în fond, expresia conceptuală a *ipoteticului* prezent în oricare din virtuțile tradiționale. Un presentiment al „principiilor neutre” este, în *Etica nicomahică*, și pasajul despre abilitate (*deinótes*) din cartea a VI-a (13, 1144 a). Abilitatea e o facultate lăudabilă dacă duce spre o țintă bună și blamabilă dacă duce spre o țintă rea. În sine, ea este deci neutră.

simultaneitatea lor. Iată expresia grafică a acestei deosebiri:



a.



b.

Potrivit variantei aristotelice a „modelului etic” (a), blândețea, să zicem, e ceea ce se obține păstrând o distanță rezonabilă între irascibilitate și indiferență. Din unghiul celuilalt „model” etic (b), blândețea nu e, în sine, nici bună, nici rea: e doar un principiu neutru care poate fi practicat în mod adecvat sau nu. *Virtutea e buna administrare a unui principiu neutru.** Deosebirea enormă

* Epistemologic vorbind, principiilor neutre le pot corespunde acele „indecidabile” cu care Derrida vrea să „de-construiască” opozițiile filozofice tradiționale. E vorba, după el, de „false proprietăți verbale, nominale sau semantice, care nu se mai lasă înțelese în opoziție filozofică (binară) și care totuși o locuiesc, îi rezistă, o dezorganizează, fără însă a constitui vreodată [subl. în text] un al treilea termen, fără să dea vreodată loc unei soluții în forma dialecticii speculative” (Jacques Derrida, *Positions*, Paris, 1972, pp. 58–59). Ca exemplu, între altele, e dat termenul *pharmakon* („nici leac, nici otravă, nici binele, nici

între aceste două modele se vede limpede în cli-
pa în care se constată că blândețea se poate ma-
nifesta și ca irascibilitate, și ca indiferență, cu
condiția să-și aleagă, pentru aceasta, circumstan-
țele potrivite. A izgoni cu biciul negustorimea din
templu e un act de irascibilitate, dar de irascibi-
litate bine practică. A răspunde agresiei prin
nonviolență e un act de voită indiferență, dar de
indiferență bine practică. Același personaj
poate fi irascibil în numele blândității, și „pasiv”
tot în numele ei. Pe scurt, blândețea ca principiu
neutru poate colora, în chip virtuos, *ambele exce-*
se pe care le presupune. Cu condiția justei alegeri
a împrejurărilor. Toate celelalte virtuți pot fi re-
gândite, în același mod, ca „principii neutre”. E,
de pildă, nesemnificativ, din punct de vedere etic,
să spui că „a fi generos” e o virtute așezată între
„a fi zgârcit” și „a fi risipitor”. Sunt momente când
virtutea e a te cheltui fără opreliști și altele când
virtutea e a acumula și a economisi. „Materialul”
din care se constituie zgârcenia și risipa e un prin-
cipiu neutru, nu o virtute în sine. Virtutea poate
rămâne virtute și în unele forme de exces. Când
e o simplă medie — ca la Aristotel —, ea încetea-
ză să mai fie o categorie morală, pentru a deveni

răul” etc.), ideal, din punctul nostru de vedere, pentru a
dovedi că *aceeași* „virtute” poate fi și bună și rea, și
medicament și toxină, în funcție de „jocul” ei etic. Și că,
înainte ca acest joc să aibă loc, virtutea e un simplu prin-
cipiu neutru.

o regulă de etichetă. Morala aristotelică e, în realitate, un foarte bine articulat cod social. Nu unul etic. Căci în lume e bine să te porți, într-adevăr, după criteriul evitării extremelor: să nu fii nici iritabil, nici placid, nici prea sperios, nici prea îndrăzneț, nici prea darnic, nici prea hapsân. În lumea eticului însă, această *aurea mediocritas* e mai curând un semn de amorteală decât unul de virtute. E o soluție de minimă rezistență, un fel de a nu reacționa la nimic. Comportamentul moral nu e o chestiune de *dozaj*, ci una de *opțiune*. Îngroșând, în limite tolerabile, lucrurile, am spune că actul etic nu stă în găsirea mediei convenabile dintre excese, ci în *practicarea convenabilă a excesului*, în alegerea justă a excesului necesar pentru corectarea suficiențelor de tot soiul, a comodității, a „căldicelului“. Viciul nu este un „prea mult“ sau un „prea puțin“ al virtuții. El nu se referă la cantitatea, ci la *calitatea* ei. Viciul e proasta valorificare a unui principiu neutru, și nu simpla contrazicere a unei virtuți. Desfrâul e contrazicerea castității. Dar, pentru aceasta, castitatea nu e încă o virtute. E un principiu neutru care, bine practicat, conduce la virtute și, prost practicat, la smințeală. Există înfrânări sărăcitoare, după cum există risipiri sporitoare. Viciul poate apărea deci și la nivelul excesului prin lipsă, și la nivelul excesului prin adaos, dar și la nivelul virtuții înseși ca lipsă a excesului. Se pot practica aberant toate virtuțile. Morala curentă, concentrată victorian asupra viciilor, uită adesea această secțiune a spațiului

moral pe care am putea-o numi *patologia virtuții*. Înăuntrul acestei patologii, dihotomia viciu-virtute nu mai funcționează: e nevoie de conceptul ordonator al principiilor neutre pentru a găsi mecanismul și soluția derivei morale: căci nu există numai deriva infernală a valorilor; există și o derivă sublimă, un delir ascendent, simetric delirului descendent al viciului. Între păcatele coborâtoare (vicii) și păcatele urcătoare (virtuți prost practicate), principiile neutre sunt singurul reper cert. Bine prelucrate etic, ele devin armonie, prost prelucrate — devin dezacord. Viciile și virtuțile derivă din ele, în funcție de „cheia” în care sunt intonate. Principiile neutre scutesc virtuțile de a se pierde în griul aristotelic, îngăduindu-le să devină fierbinți, dacă au de compensat vicii ale extremei răceli, și glaciale, dacă au de compensat vicii ale extremei înfierbântări. La mijloc nu e decât materia primă și instrumentarul. Desăvârșirea e întotdeauna o extremă, ultimul punct atins, piscul.

INTELIGENȚĂ ȘI TALENT MORAL

Pentru o etică circumstanțială • Critica „performanței” etice • Adevărul trăit ca substanță a eticii • Virtuțile între voință și intelect • Reabilitarea virtuților intelectuale • Talentul moral împotriva datoriei morale • Conduita paradoxală a adevăratului sfătuitor

A spune că virtuțile — în accepțiunea lor tradițională — nu sunt decât un nume pripit dat unor calități încă nedeterminate etic, a spune deci că ele nu există ca valori cristaline ce trebuie *exercitate* pur și simplu, ci doar ca niște calificări *posibile* ale conștiinței ce trebuie *actualizate* prin justa practicare a unor „principii neutre” — poate să pară o tentativă de *relativizare* a virtuților. Ceea ce urmărim în realitate este situarea dezbaterii morale într-un teritoriu ferit de utopie și solemnitate, un teritoriu în care aspirația etică e discutată circumstanțial, iar nu în vidul unei scheme apriorice. Nu de relativizare e vorba, ci de prudență, de nuanțare, de simțul realității. A postula ca țel cumpătarea nu e, de pildă, din punctul nostru de vedere, decât un proiect abstract, încă necolorat etic. În orizontul *cărei opțiuni* cauți cum-

pătarea și cât firesc, câtă armonie, câtă grație rezultă din practicarea ei — iată cum se pune, cu adevărat, această problemă, din perspectivă morală. De altfel, în chiar practica nemijlocită a modelării de sine nu se pornește bine când se atacă direct piscul virtuții. Începutul trebuie să se adreseze mai curând obstacolelor care blochează drumul. Între aceste obstacole, foarte frecvent e neînțelegerea rostului propriu-zis al efortului moral, așezarea imatură în raport cu lumea scopurilor și a idealurilor. De aceea, înainte de a-ți propune să devii cumpătat, trebuie să reflectezi asupra motivației deciziei tale, precum și asupra sensului spiritual al cumpătării. Iar tehnic vorbind, nu realizezi cumpătarea instalându-te de-a dreptul în ea, ci evitând necumpătarea, eliminând condițiile care o favorizează, rezistând tentațiilor centrifugale sau transfigurându-le.* Atacul frontal,

* Între învățăturile lui Antonie cel Mare (secolul al IV-lea), găsim, nu întâmplător, fraza următoare: „Dacă ești locuit de fapte rele, îndepărtează-le de la sufletul tău, în așteptarea celor bune...” Un fel de a spune că răul *se combate*, iar binele *se așteaptă*. Se așteaptă activ, firește, prin împotrivire la rău, dar se așteaptă, ca ceva a cărui împlinire nu e consecința mecanică, îngust cauzală, a răului evitat. Există, în apariția binelui, o componentă care nu depinde *numai* de buna intenție a subiectului moral. Cu alte cuvinte, în ciuda răului îndepărtat, binele poate să *nu* apară. Iar calitatea sufletească a omului se dezvăluie tocmai în puterea lui de a citi această eventuală ne-apariție a binelui (în ciuda efortului sincer de dislocare a răului) drept un *mister* al ordinii universale, și nu drept o *lacună* a ei. E una dintre fațetele multiple ale destinului lui Iov.

precipitarea nepregătită spre înălțimi e în acest plan — ca și în altele — semnul juvenilității, al zelului necopt, al diletantismului etic. Etica nu e o disciplină sportivă, nu vizează performanța în sine. Acțiunea morală nu e o formă de pentatlon, care cere doar tenacitate competitivă și investiție energetică maximă. Acțiunea morală ține, mai degrabă, de sfera artelor marțiale: e *război*, cu tot ce e implicație de pericol și de strategie în experiența războiului. Calitățile pe care o asemenea experiență le valorifică sunt: curajul, tactul, discernământul, răbdarea, îndrăzneala și chiar o anumită formă de viclenie (asupra căreia vom reveni).

Dar pentru a dizolva *virtualitatea virtuții*, transformând-o în realitate pozitivă, e, mai întâi, nevoie să atingi plenitudinea unui *adevăr trăit*. Un *adevăr*, adică un spor de cunoaștere, o mai bună înțelegere a lumii. Dar un adevăr *trăit*, adică nu o știință neangajată, abstractă, ci una devenită *crez*. Nu un adevăr pe care *îl ai* — prin exercițiul liber al intelectului —, ci un adevăr cu care *ești împreună*, cu care te identifice: un adevăr al intelectului adus în inimă. „Raționali — spunea Antonie cel Mare — sunt numai aceia care au sufletul rațional.” Numai aceia deci la care facultățile cognitive lucrează în mediul fierbinte al unei *psyché* devenite ea însăși instrument de cunoaștere. Dincolo de sentimentalismul lamentabil al sufletului rămas singur și de sterilitatea cinică a intelectului rămas singur trebuie realizată, prin urmare,

raționalitatea sufletului inteligent. Din unghiul acestei noi calități sufletești, nu ne va interesa nici o etică a cerebralității speculative — cum obțin filozofii —, dar nici o etică a emotivității decerebrate — cum obțin, uneori, religiile atinse de degenerescență sau o anumită eseistică literaturizantă. Etica adevărului trăit (care e un adevăr al *opțiunii*, și nu unul al *raționamentului*) e o etică în care virtuțile intelectuale se întrepătrund cu virtuțile morale, așa încât nici rigoarea conceptelor să nu divagheze față de concretul, greu clasificabil, al vieții, dar nici proliferarea concretului, a afectelor, a imediatului să nu întunece „dreapta cugetare”. Tîndem, astfel, către o etică a *luminii calde*, distinctă de etica hibernă, cu lumini reci, a filozofiilor universitare.

Contribuția elementului „cunoaștere” — o cunoaștere care, e drept, nu e strict mentală — la alegerea unei conduite morale valabile conferă actului etic o altă iradiere decât cea comună. Căci, de obicei, actul etic e plasat la nivel *volitiv*, ca un rezultat al dominării de sine și al supunerii la normă. Ceea ce primează e disciplina; nu adevărul unei doctrine, ci exactitatea unei indicații de comportament. Fără a pune în umbră necesitatea faptei neezitante și a respectului față de legea morală, socotim totuși că buna practicare a virtuții nu are decât de câștigat de pe urma reflexivității inteligente. Am spune chiar că cea dintâi dintre virtuțile care trebuie dobândite e aceea a *înțelegerii*.

Calea desăvârșirii morale începe cu intuiția — progresiv articulată — a unui adevăr transfigurator. Orice faptă virtuoasă se definește ca atare, în măsura în care se bizuie pe o teorie a perfecteii ordini universale și a rolului pe care ființa individuală îl are de jucat înăuntrul acestei ordini. Omul își află umanitatea în gestul liberei sale participări la armonia *necesară* a lumii. Iar etica e o metodologie a acestei participări. Pe scurt, chiar dacă ești plin de bunăvoință și de tăria voinței, nu te poți mișca bine într-un teritoriu a cărui alcătuire îți scapă. Imoralitatea nu e doar consecința unui caracter slab, dar, adesea, și aceea a unei minți leneșe sau șubrede. Principiile neutre se degradează în vicii când sunt practicate de naturi lipsite de vlagă volitivă, dar virtuțile însele devin devieri ale virtuții când sunt practicate de spirite mediocre.

În contextul eticii grecești sau în acela al eticii medievale, n-ar fi fost nevoie să insistăm atât asupra definirii actului etic ca act de cunoaștere. Virtuțile morale erau — în ambele cazuri — dublate de severe virtuți intelectuale. Iar dintre virtuțile „cardinale”, numai trei erau propriu-zis „morale” (Cumpătarea, Curajul, Dreptatea), pentru ca cea de-a patra — Înțelepciunea (sau Prudența, *phrónesis*) — să aducă în discuție o facultate din speța intelectului. Această a patra virtute era reperul, grila de control, ordonatorul legitim al celorlalte. Fapta morală fiind, necesarmente, expresia unei *deliberări*, a unei cântăriri prealabile a lucru-

rilor, ea depindea, într-o foarte mare măsură, de puterea de judecată a făptuitorului. Era firesc, prin urmare, ca practicarea virtuților să aibă nevoie de elaborarea masivă a inteligenței, fără de care justa lor cumpănă ar fi fost în pericol. A nu avansa în cunoaștere fără cortegiul însoțitor al moralității, dar a nu acționa etic fără instrumentarul corectiv al cunoașterii — acesta e principiul eticii prerenascentiste. În lumea modernă însă aproape nimeni nu mai asociază conceptul virtuții cu acela al inteligenței. Aproape nimeni nu mai vorbește despre „virtuți intelectuale”; dimpotrivă, sunt curente rechizitoriile proferate — din unghiul virtuții — la adresa îndeletnicirilor strict „contemplative”. Câtă vreme aceste rechizitorii atrag atenția asupra tendinței de a neglija orice rigoare comportamentală de dragul unui efort cognitiv practicat în sine, cu o oarbă hărnicie mentală, ele sunt, desigur, îndreptățite. Dar, de regulă, se merge mult mai departe: se aruncă asupra cunoașterii în general un impur voal de mefiență și se amendează cu încăpățănare îndrăznelile ei, presupuse a fi erezii latente. Intellectul devine — din virtute — un soi de păcat, iar reflexivitatea e luată drept pură aroganță. Pe scurt, exaltării luciferice a gândirii iresponsabile i se răspunde cu fanatismul râvnei nereflectate. Gândirii fără criterii îi sunt preferate criteriile fără gândire, ca și cum soluția oricărei crize morale ar fi o culpabilizare sistematică a inteligenței.

Sunt însă împrejurări în care nici verticalitatea virtuții, nici înălțimea inteligenței nu sunt suficiente pentru a traversa corect un impas existențial. E nevoie de o calitate suplimentară, pe care, în lipsa unui alt termen, o vom numi *talent moral*. E acea calitate a cărei insuficiență face ca „ireproșabilul” să nu fie întotdeauna o categorie etică pozitivă. Poți asculta de toate normele etice, poți îndeplini — cu inteligență — ritualul cumințeniei morale curente și să rămâi totuși la periferia eticului sau abia în zonele lui inferioare. Cultivarea virtuților are nevoie de har, de inspirație, de o înzestrare specifică, asemănătoare înzestrării artistice. Numai absența acestei înzestrări face posibilă — și, de altfel, necesară — morala, de tip kantian, a *datoriei*. Morala datoriei e un schematism etic, de care au nevoie firile fără dotație etică pentru a funcționa cât de cât onorabil. Când nu iubești în mod spontan binele, ți se cere, măcar, să-l respecti. Când talentul nu te ajută să găsești expresia optimală a conduitei într-o situație dată, ți se oferă rețetarul ei. Simțul datoriei e formula de minimă rezistență a faptei morale: te porți cum trebuie nu pentru că știi *de ce*, ci pentru că *așa se cade*; pentru că „e de datoria ta să o faci”, conform unui cod pre-judecat, pe care nu reușești să-l interiorizezi decât pe calea supunerii. Iradierea unui fapt pornit din simplă *datorie*, față de aceea a unui fapt hrănit de *vocație* etică, e de o caracteristică răceală. Un sec halou de in-

diferență înconjoară gestul îndeplinit din zel disciplinar, în vreme ce *același gest* îndeplinit cu entuziasmul unei dedicații morale libere e cald până la incandescență. Morala datoriei e morală de stil *grafic*, linearitate monotonă, *suprafață* morală. Morala vocației, a iubirii, a talentului moral e — prin contrast — aducătoare de spațiu și de culoare: e o morală în același timp *picturală* și *plastică*, o morală de armonii riscante, dar vii, o plină de virtuozitate alternanță de clar și obscur, de vervă strălucitoare și densitate mată, de cumințenie și temeritate.

Precizia, aproape mecanică, a unei morale a datoriei e valabilă câtă vreme între inventarul normelor ei și evantaiul situațiilor de viață posibile e o perfectă simetrie. Dar de îndată ce această simetrie se dezechilibrează în favoarea vieții (ceea ce e, mai întotdeauna, cazul), normele datoriei devin inutilizabile. Și atunci abia își dovedesc rostul *fantezia morală* (concept care a circulat, la un moment dat, în mediul german al sfârșitului de secol XIX) și talentul moral. Talentul moral e capacitatea de a transforma interdicția etică în comportament liber, dar adecvat. E trecerea de la negativitatea strictă a decalogului (ce să *nu* faci!) la actul etic afirmativ, adaptat unor împrejurări particulare. Talentul moral e abilitatea de a valorifica „dinamica principiilor neutre” în contextul, infinit variabil, al dezbaterii morale cotidiene. A avea talent moral e a avea intuiția *concretului etic*,

distinct de validitatea *generică* a legilor: a trăda, eventual, litera legii, pentru a rămâne credincios spiritului ei. Reacția la imediat a naturii etice lipsite de talent moral e, într-o câțva, stereotipă: la o anumită problemă, ea nu poate avea decât un singur răspuns, indiferent de circumstanțele specifice în care ea se pune. Cel dotat cu fantezie și cu talent moral va reuși să găsească aceleași probleme nenumărate tipuri de soluții, în funcție de determinările ei individuale. Se poate întâmpla, de pildă, ca *același* om să recomande semenilor săi exerciții de conduită nu numai diferite, dar chiar contrare: el poate îndemna la moderație într-un caz, la intensitate într-altul; într-o anumită ambianță, el poate vorbi despre lăcomie ca despre viciul suprem, în alta ca despre unul secund și neglijabil. „Viclénia” (amintită la începutul acestui text) de a muta — după o superioară strategie — accentele de pe un principiu etic pe altul, știința subtilă de a exalta, când e cazul, o anumită regiune a eticului, adumbrind alta, pentru ca apoi, în alt context, și dinaintea altui auditoriu, să adumbrești ceea ce exaltaseși și să exalți ceea ce adumbriseși — toate acestea pot fi altceva decât inconsecvență sau oportunism etic. Pot fi talent moral în acțiune. Din această perspectivă, pentru a sfătui pe cineva în mod fericit, trebuie să evoluezi imprevizibil pe o uriașă claviatură de posibilități, ținând mereu seamă de *irepetabilul* cazului pe care îl ai dinainte. Un bun sfătuitoare e cel

care vorbește desfrânatului despre abstenență cu același tact cu care vorbește celui ne-simțitor și acru despre plăceri. Un bun sfătuitor nu are *convingeri normative* imuabile: el răspunde întotdeauna potrivit cu chipul celui care întreabă. El are talentul de a alege tonul, teza și argumentul cu cele mai multe șanse de pătrundere în intimitatea celui alt: el va fi succesiv obtuz și plin de umor, drastic și tolerant, tenace, neglijent, naiv, locvace, tăcut, tandru, sângeros, precaut, temerar, pătimăș și abstras, complice și inflexibil, tatonant, categoric, discret, indiscret, logic, delirant, glumeț cu cele grave și grav cu cele frivole, „înțelept ca șerpii” și „curat ca porumbeii”. Iar arătătorul său nu se va înălța niciodată pedant dinaintea oamenilor, arătând spre ceruri nemiloase, sau — și mai rău — spre propria sa, uscată și falsă, exemplaritate.

Excurs 1

TALENT ȘI ÎNȚELEPCIUNE

În toate privințele — fie că e vorba de exercițiul gândirii, de experiența curentă a vieții, de o decizie a voinței sau de opțiunile afectivității — criza malefică, „răul”, se manifestă ca *patologie a discernământului*: începi să vezi deosebiri acolo unde esențiale sunt asemănările și începi să vezi continuități acolo unde esențială e discontinuitatea,

ruptura. A dezbină mental ceea ce — prin natură — ține laolaltă și a omogeniza ceea ce — prin natură — e distinct, iată devierile posibile ale discernământului bolnav. El va ajunge, de pildă, să diferențieze pedant, cu o neînhibată vervă analitică, feluritele specii ale binelui, dar va descoperi tranziții subtile, coerențe ascunse, înrudiri amăgitoare (și justificative) între bine și rău. Discernământul bolnav conciliază teritorii ireconciliabile și spulberă unitatea ori de câte ori o întâlnește.

Nu avem definiții ultime pentru „talent” și pentru „înțelepciune”. Și, de altfel, nu e sigur că știind definiția lucrurilor știm lucrurile însele. Dar e un fapt că, în lumea culturii, talentul și înțelepciunea — sau ceea ce subînțelegem prin ele — au sfârșit prin a căpăta o *nelegitimă autonomie reciprocă*. Înțelepciunea se simte periclitată de grația nonșalantă a talentului, talentul se simte incomodat de criteriile rigide ale înțelepciunii. Au apărut, cu alte cuvinte, două categorii umane care găsesc incompatibilitate acolo unde ar trebui să fie armonie complementară: avem, pe de o parte, înțeleptul acru, care vede în înzestrarea artistică o ispită, un risc de „îndrăcire”, o înclinație (vinovată) de a muta accentul de pe adevărat și grav pe „bine ticluit” și frivol; și avem, pe de altă parte, omul de talent, care tratează rigorile sapiențiale drept îngrădire a propriei libertăți, drept „moarte termică” a entuziasmului și a frumuseții. Există, într-adevăr, riscul ca talentul să întoar-

că spatele înțelepciunii, adormind în vidul degustării de sine, iar înțelepciunea să-și piardă seducția, să renunțe la expresivitate, pentru a se îndepărta — mereu mai palidă — de patosul lumii. *Realitatea* acestei situații e de necontestat; ceea ce putem pune în discuție e *normalitatea* ei. Or, nu e normal ca talentul și înțelepciunea să intre în disjuncție. Talentul care nu e *orientat* spre înțelepciune nu e talent adevărat, ci o minoră jubilație ornamentală. Înțelepciunea care nu știe să farmece și să convingă nu e înțelepciune adevărată, ci suficiență dogmatică, cod abstract de prescripții fără vlagă.

Dar de ce, în definitiv, ar avea talentul nevoie să fie orientat către altceva decât către propria sa splendoare, și de ce înțelepciunea, prin definiție autarhică, sferică, îndestulată, ar avea nevoie de fastul unor manevre electorale? Pentru că talentul nu e decât unealtă pură și, ca atare, nu are sens decât dacă trece proba „funcționalității”; și pentru că înțelepciunea are — între notele desăvârșirii sale — pe aceea a generozității, a deschiderii, salvatoare, spre ceilalți. Talentul are nevoie de finalitate, iar înțelepciunea are nevoie de instrumentar. Există un ridicol al talentului gol, al mușchiulaturii nelucrătoare, după cum există o tristețe a înțelepciunii care nu comunică și nu contaminează. De o parte seducție fără obiect, persuasiune fără substanță, de cealaltă adevăr fără strălucire, didacticism obosit,

sentință seacă, sufocată de plictiseală. Firește, nu se întâmplă așa întotdeauna: talentul știe, uneori, să *slujească*, iar înțelepciunea găsește încă resurse de a *cuceri*.

Pentru a sluji, talentul trebuie să-și amintească despre sine câteva date elementare, câteva platitudini: mai întâi, să reînvețe *sfiala*. Talentul nu e un merit, ci un dar inexplicabil, care trebuie onorat. Și e de neînțeles cum putem distribui constatarea obiectivă a talentului ca pe o „decorație”, ca pe un omagiu, de care cel omagiat se simte, pe deasupra, mândru. E ca și cum ai felicita pe cineva că are ochi albaștri. Talentul nu e achiziție trudnică, beneficiu răscumpărat prin cine știe ce virtuți: e *natură* privilegiată, credit în alb, cadou căpătat — prin miracol genetic — chiar de ziua nașterii. Talentul e un *talant* care nu-ți aparține și în raport cu care poți deveni merituos *numai* cu condiția să-l multiplici. El e admirabil, desigur, cum admirabili sunt și ochii albaștri. Dar admirația și lauda nu sunt totuna și nu convin, în mod necesar, aceluiași obiect. *Admirația* se adresează, de pildă, Capelei Medici, pe când *lauda* îi revine lui Michelangelo. Admirăm frumusețea lumii, dar nu putem lăuda lumea pentru frumusețea ei. La fel, admirăm talentul, dar nu-l lăudăm pe cel talentat ca pe un individ meritoriu, deținând *de drept* ceea ce deține. Retorica latină știa asta când folosea, pentru a indica talentul, termenul *ingenium*. Compus din *in* și *gigno* (a naște,

a produce), el desemnează strict „în-născutul”: o abilitate naturală, o capacitate nativă, un simplu „fel de a fi”. Ca *fel de a fi*, *ingenium*-ul latin se apropie de unul dintre sensurile *éthos*-ului grecesc, cel referitor la o *pasivă* pre-dispoziție. Dar se întâmplă chiar ca, la Cicero și Quintilian — ca și la târziul Isidor din Sevilla —, *ingenium* să fie dacă nu o traducere, măcar o echivalență plauzibilă a grecescului *phýsis* (natură), de vreme ce triada clasică *ingenium, disciplina et usus* (la Isidor: *natura, doctrina, usus*) pare a reproduce teoria lui Protagoras (secolul al V-lea a. Chr.) despre *phýsis, epistême, áskesis* — cele trei „calificări” necesare oricărei întreprinderi reușite (v. J. J. Pollitt, *The Ancient View of Greek Art : Criticism, History and Terminology*, Yale Univ. Press, 1974, pp. 382–389). Din chiar aceste triade rezultă că *ingenium*-ul singur e insuficient: el nu e decât o *posibilitate* care, pentru a se actualiza, are nevoie de adaosul exersării asidue și de corolarul unui adevăr bine asimilat. Abia prin exercițiu (*áskesis*), talentul (*ingenium*) devine *facilitas*, ușurință, fluentă. „Facilitatea” e, în acest caz, mai mult decât talentul, căci se obține prin efort repetat, prin vocaliză, prin administrarea harnică a înzestrării native. Pentru *facilitas* poți lăuda un artist. Pentru talent, nu încă. Dar lăudabil cu adevărat, artistul nu devine înainte de a da dexterității sale o *direcție*, o orientare doctrinară. Talentului (*ingenium*) trebuie să i se adauge „învățătura” (*traditio*) — va proclama întregul Ev Mediu până

la Cennino Cennini. *Ars sine scientia nihil est*. Apținutudinea artistică, va spune la rândul lui Dürer, nu e decât *können*, puțință. Putința (latentă) devine putere (*Gewalt*) abia prin exercitarea ei constantă (*Brauch*) și prin „idee lăuntrică”. Talentul deplin nu e niciodată, pentru un mare artist, o facultate solitară, izolată de sfera cunoașterii, a unei angajări spirituale solide. Talentul deplin e înțelepciune în act. „Unii — observă Erasmus, într-o pagină celebră — nu au vrut să numească artă, ci înțelepciune darul de a vorbi frumos. Cicero însuși, în dialogurile sale, definea în chip elegant elocința drept înțelepciune bogat vorbitoare. Care este izvorul elocinței ciceroniene? Sufletul instruit din belșug prin cunoașterea variată a tuturor lucrurilor [...] La aceasta se adaugă bunul-simț firesc, înțelepciunea și prudența (*consilium*)... Mai întâi trebuie să avem grijă cum gândim și apoi să ne potrivim cuvintele cu raționamentele, și nu invers.” Și totuși „potrivirea cuvintelor”, ca și aceea a culorilor sau a sunetelor, a evoluat, de la o vreme, către o riscantă „specializare”. Iar când talentul se desparte de cunoaștere, arta alunecă în artizanat. Artistul devine un meșteșugar oarecare, lipsit însă de nobila umilitate a meșteșugului. El își ia „darul” congenital drept un *pedigree* de elită și se mulțumește să-l expună, feminoid, la cerere, ca pe un veșmânt de paradă. Talentul lipsit de convingeri și de preocupări înalte, talentul care poate spune orice pentru că nu are nimic de

spus e — în artă — *ceea ce e sofistică* în filozofie: o euforie de nestăpânit a mijloacelor. Cu o asemenea nătângă euforie se răfuiește Socrate încă de la începutul procesului său: „Vă jur pe Zeus, cetățeni ai Atenei, că nu veți auzi vorbe înfrumusețate și împodobite cu întorsături meșteșugite și cuvinte alese [...] Bine mi-ar sta, la anii mei, să vin în fața voastră cu vorbe ticluite, ca un tinerel” (*Apologia*, 17 b-c). Talentul fără dragoste de adevăr, talentul neînțelept, narcisiac, decorativ, talentul *în sine* e — pare să creadă Socrate — o formă a *juvenilității*, o dovadă de imaturitate. Oarecum scuzabil în anii debutului, când descoperi *ce poți*, fără să știi *ce vrei*, el e de netolerat când supraviețuiește propriei sale vârste.

Dacă însă înțelepciunea are dreptul să excomunicе talentul ne-direcționat, lovit de beția mulțumirii de sine, talentul are și el — din când în când — motive să pună în discuție înțelepciunea inexpressivă, cea pentru care adevărul e neapărat morocănos și „intransitiv”, uscat până la nearticulare, mai curând fioros decât atrăgător, pe scurt, baricadat între tăceri precaute, umilități solemne și murmure sibilnice. E la fel de grav când adevărul își pierde farmecul, când desfășurarea lui e lipsită de grație, pe cât este de grav când neadevărul se arată cuceritor sau când simpla jonglerie formală are succes...

Prin „înțelepciune” nu înțelegem, aici, performanța singuratică și anonimă a acelora care iau

absolutul pe cont propriu și se războiesc — în intimitate — cu imperfecțiunea lor și a lumii. Înțelepciunea anahoretului e dincolo de comentariu și dincolo de orice exigențe lumești. Ceea ce avem în vedere e însă înțelepciunea care acceptă condiția comunității mundane și de care comunitatea are nevoie: înțelepciunea care vrea să iradieze nu prin simplă *prezență*, ci prin discurs și prin acțiune publică. Aceasta nu poate arbora abstragerea anahorezei fără a se contrazice pe sine. Eficacitatea comunitară nu se poate obține fără colaborarea inteligenței știutoare, a construcției angajate, a formulării memorabile. Înțelepciunea care se adresează oamenilor are nevoie de talent, de strategia discretă, dar consecventă a unei permanente *captatio*: ea trebuie să slujească evidența prin ingeniozitate, să fie capabilă a desfășura ample armate ale seducției. Când răul — ca neînțelepciune — știe să fie *tendant*, cu atât mai tentantă trebuie să fie înțelepciunea; ea va opune deci ispitei corupătoare o la fel de vie *ispită a recuperării*. Talentul nu e nicăieri mai bine plasat decât în perimetrul înțelepciunii și, într-un anumit sens, înțelepciunea nici nu e decât *un bun amplasament al talentului*, al darurilor înnăscute. Nu e de mirare, atunci, că în limba veche a Greciei, cea în care discernământul bolnav de mai târziu nu opera-se încă, *sophia* și *téchne*, înțelepciunea și arta (în sens larg), erau strâns înrudite. Homer nu ezită să definească, la un moment dat, îndemânarea

dulgherului drept *sophia*. Iar Aristotel — în *Etica nicomahică* — încă pomeneste această accepțiune a termenului („reușită supremă într-o artă particulară”), adumbrită ulterior. Căci abia după ce *téchne* a fost net separată de *epistème* (cunoaștere, știință), *sophia* a început să fie trecută în registrul celei de-a doua, mai curând decât în acela — mai modest — al celei dintâi. Înțelepciunea (*sophia*) a evoluat, astfel, tot mai hotărât, către sublimitate olimpiacă, lăsând pământenilor doar exercițiul substitutiv al *philo-sophiei* sau al unor virtuți mai aplicate, de tip *phrónesis* sau *sophrosýne*. Abia în amurgul Antichității s-a putut recupera — în chip violent și misterios — corporalitatea, imediatețea *sophiei*. Cu alte cuvinte, abia atunci înțelepciunea a înțeles să coboare în carnea istoriei, refuzând a mai defila muștrător, pe un cer distant, inaccesibil. Întrupată, cufundată adică în propria sa antiteză, înțelepciunea a ales să ajute prin *participare*, iar nu printr-o statică emulație. În acest context, talentul (ca aptitudine de a seduce) poate apărea drept tentativa înțelepciunii de a străpunge carcasa opacă, nesimțitoare, a unei umanități pe care adevărul enunțat monodic nu o mai convinge. Talentul bine folosit e o adaptare a transcendenței la frontul dificil, la harța confuză a imanentului: e un narcotic, un euforizant, anestezicul sub care se poate administra leacul înțelepciunii. Talentul e privilegiul minim, arma strict necesară a înțelepciunii care vrea să convertească

lumea: e trupul ei (al înțelepciunii), după cum înțelepciunea e însuflețirea lui.

Dacă ar fi să definim rapid și nepretențios înțelepciunea, am spune că ea e expresia supremă a *sănătății*, adăugând — pe urmele lui Socrate din *Charmides* — că sănătatea adevărată e rezultatul unei perfecte acomodări între spirit și corp. Înțelepciunea e, prin urmare, o virtute a integralității: e capacitatea spiritului de a locui clipă de clipă fiecare parte a corpului și disponibilitatea corpului de a se lăsa locuit — fără intermitență — de un principiu superior. Perfecta coerență și ierarhie între registrele distincte ale ființei, aceasta e sănătatea pe care o numim înțelepciune. Pentru a o întreține — spune Socrate, în dialogul amintit — trebuie procedat de sus în jos, de la suflet spre corp, de la întreg la parte. „Iar sufletul se îngrijește cu anume descântece (*epodai*) și descântecele acestea nu sunt altceva decât rostirile frumoase. Din asemenea rostiri se iscă în suflete înțelepciunea; iar o dată ce aceasta iese la iveală și stăruie în noi, îi e lesne să deschidă calea sănătății și către cap, și către trupul tot” (*Charmides*, 157 a fine). Rareori s-a scris mai convingător despre *forța vindecătoare a frumuseții* și despre magia latentă a înțelepciunii. Platon spune în cuvinte puține ceea ce multe noastre pagini încearcă, greoi, să aproximeze: talentul nu e înțelept decât dacă știe să vindece, iar înțelepciunea nu e eficientă decât dacă știe

să descânte... Înțelepciunea e ținta, talentul e măiestria tragerii cu arcul. Și dacă uneori se întâmplă ca dinaintea țintei să nu se așeze nici un arcaș, după cum alteori se întâmplă ca, aplecat asupra arcului întins, arcașul să nu mai vadă ținta, de vină e discernământul acela bolnav care vede asemănări acolo unde esențiale sunt deosebiri și se încapățânează a dezbina ceea ce e făcut să țină laolaltă.

Excurs 2

SENSUL CULTURII ÎN LUMEA CONTEMPORANĂ*

Subiectul pe care l-am ales e atât de pretențios și de cuprinzător, încât nu pot spera să-l acopăr singur cum se cuvine. Pot spera doar să rezolv lucrurile nu venind cu un răspuns, ci punând justa întrebare. S-ar putea ca aceasta să fie condiția contemporană a oricărui intelectual, dacă nu condiția intelectualului dintotdeauna: a formula întrebările optime, în nădejdea că buna lor formulare echivalează cu un răspuns.

Vreau deci să supun reflecției dumneavoastră problema culturii în genere și a sensului culturii

* Conferință ținută în decembrie 1982, la Lugoj. Am păstrat, cum se va vedea, caracterul oral al textului, ceea ce ne obligă să cerem scuze cititorului pentru eventualele excese de colocvialitate. (A. P.)

în epoca noastră. În sine, această problemă nu e o problemă „culturală”, căci o dată ce te socotești „om de cultură” întrebarea care se pune e *cum să trăiești* cu o asemenea calitate, ce statut *existențial* poți căpăta ca „om de cultură”, cum te vei mișca în lumea ta ca purtător al acestei etichete. Ne vom întreba, cu alte cuvinte — pe urmele lui Montesquieu care, ca european, se mira, cu veacuri în urmă, „cum poate cineva să fie persan” —, ne vom întreba, așadar, cum poate cineva să fie om de cultură. Nu a ajuns cumva cultura să fie un soi de Asie a lumii contemporane, un univers exotic, greu de transferat în viața zilnică?

Cum poate cineva să fie om de cultură astăzi?

Întrebarea pleacă, desigur, dintr-o insatisfacție latentă, din sentimentul că e foarte greu, că e, uneori, imposibil să fii om de cultură, mai exact, că din valorile culturii nu poți extrage suficiente forțe, suficientă doctrină ca să poți face față onorabil situațiilor curente de viață și cu atât mai puțin unor situații-limită.

Două lucruri am putut constata — ca și dumneavoastră probabil — de-a lungul vremii: mai întâi, se întâmplă ca, în situațiile-limită, cultura să nu te ajute: treci printr-un moment greu și te trezești că tot ce ai citit nu poate să-ți ofere nici o proptea, că lecturile tale devin pură bibliografie, raft plin de cărți fără nici o eficacitate existențială: nu te poți sprijini pe nici un autor. Simți nevoia unei alte instanțe care să te susțină; simți

nevoia să-ți extragi dintr-un alt domeniu chiar și energia de a continua să faci cultură. Există, prin urmare, o precaritate a culturii în fața situațiilor-limită. Când am venit înapoi*, mi-am dat întâlnire, în Gara de Nord, cu prietenii cu care am călătorit împreună. O gară aglomerată e un loc foarte bun pentru a medita la problema culturii. Instinctul vital brut, urgența imediatului sunt mai prezente acolo ca nicăieri. Într-un asemenea loc, îți poți da foarte bine seama ce subredă e cultura, ce diafană — în sens prost — poate să apară ea, în contrast cu vitalitatea gregară a unui peron plin, pe care se agită patetic, purtați de nevoi acute, sute de oameni cu ochii la ceas și la bagaje... Sigur, te poți consola spunându-ți că, lipsită de orice șansă în imediat, cultura câștigă bătălii pe termen mai lung: că ea are șanse absolute numai în perimetrul Absolutului; până la urmă însă această consolare se dovedește ea însăși descurajantă.

Al doilea lucru pe care — ca și dumneavoastră, probabil — l-am constatat în timp e, poate, și mai grav: cultura nu presupune, în mod necesar, rigoare morală; din cultură nu se poate deduce un cod moral. Întâlnim, de aceea, din păcate, nenumărați oameni de cultură admirabili prin cunoștințele lor, dar pe care, omeneste vorbind, nu dai doi bani: e plină lumea de lepre cultivate, de cărturari insalubri, de autorități „intelectuale“

* La Lugoj. (A.P.)

lipsite de orice autoritate morală. Dacă așa stau lucrurile — și așa stau! —, atunci cultura se face vinovată de a-ți da o prea mare libertate: libertatea de *a te ocupa de orice, în orice condiții*.

Ei bine, dacă un sprijin concret nu e de așteptat de la cultură, după cum nu e de așteptat de la ea o dogmă morală, care sunt atunci beneficiile ei, care îi e rostul? E o întrebare pe care mi-o pun necontenit, pe care — cu câțiva prieteni — am întors-o pe toate părțile — așa cum veți fi făcut în repetate rânduri și dumneavoastră. Odată, am discutat pe această temă cu Constantin Noica. Am să rezum, în continuare, opiniile lui, îngăduindu-mi să mă distanțez de ele acolo unde mă simt în stare; aceasta nu pentru că îmi pot permite să polemizez cu Noica, ci pentru că el reprezintă în asemenea măsură cultura însăși, încât cineva care trăiește o criză a culturii intră automat, la un moment dat, într-o divergență cu Constantin Noica.

Am întrebat deci: cum poate cineva să fie om de cultură? Noica a avut următoarele răspunsuri. A zis așa: sunt cel puțin *patru motive* pentru care merită să faci cultură, pentru care cultura are dreptul a fi socotită o valoare supremă, singura pe care te poți sprijini într-o viață de om:

1. Întâi — spunea Noica — cultura este singura sursă certă a unei *bucurii permanente*. Dacă există un teritoriu al lumii în care poți cunoaște deplinătatea bucuriei, acest teritoriu nu poate fi decât cultura. Firește, bucuria e altceva decât plăcerea;

spre deosebire de aceasta din urmă, ea poate prelua și tristețile omului, salvându-le din perspectiva spiritului. Cultura salvează totul prin comentariu. Până și bucuriile senzoriale sunt bucurii în măsura în care sfârșesc în contemplația comentariului, trecând, astfel, într-o condiție suprasenzorială. Cultura e deci o satisfacție perpetuă, fără riscuri, fără dezamăgiri, o satisfacție pe care o poți avea fără să depinzi de alții.

Două obiecții se pot face acestei frumoase definiții: mai întâi, bucuria culturii culminează, uneori, cu o obnubilantă *euforie a culturii*, iar această euforie e periculoasă în măsura în care te pune în disonanță cu imediatul, te face neatent la dramele proximității. Divagația (sau evaziunea) culturală e unul dintre riscurile culturii prost practicate, e, nu o dată, ridicolul și stridența ei. Apoi, există oameni care nu au „organul” bucuriei, oameni structuralmente incapabili să identifice sensul vieții cu experimentarea neîntreruptă a bucuriei, și *numai* a ei. Nu e un lucru dovedit că rostul omului e să apară în scenă, să tragă un zâmbet satisfăcut și să se retragă, apoi, mulțumit, în neantul din care a venit. Bucuria, bucuria pură și simplă, poate fi bună, poate fi dezirabilă, dar nu e singurul conținut de viață posibil și, în nici un caz, nu e neapărat cel mai nobil.

2. Cultura — spunea în continuare Noica — e adevărata formă de *maturitate a spiritului*. Ea

scoate lumea din minoratul care o amenință uneori, investind totul, prin simplă atingere, cu propria ei splendoare. Cultura e un fel de a răspunde de tot, un fel de a da socoteală de oameni, de împrejurări, de cărți, de istorie, pe scurt, un fel de a aduce totul într-o ordine mai înaltă. Cultura trage totul în sus, salvează — cu grație — aparențele. Expresia asta — „a salva aparențele” — a apărut în literatura platoniciană cu sensul de „a găsi justificarea aparențelor”. În sine, aparențele par inconsistente și atunci, ca să le „salvezi”, ca să le faci să persiste, să-și dezvăluie rostul, trebuie să le așezi într-o ierarhie justificativă. Asta face cultura cu tot ce există: ea nu lasă nimic în platitudinea în care se află în mod obișnuit, ci mută totul într-o geografie mai pură.

Nu cumva însă ea mută adesea lucrurile *din firescul lor*? Nu aduce ea în lume *prea multă mediere*?

3. Cultura mai este — spunea Noica mai departe — singurul loc în care *libertatea* e la ea acasă. Cultura e instanța funciarmente eliberatoare. Ea îți dă toate dezlegările. Dar — am văzut-o deja — inflația aceasta a libertății poate fi o capcană. Ea echivalează cu suspensia rigorii morale și, la limită, cu dezordinea etică. Ca și sănătatea biologică, libertatea nu e un „în sine”; e o valoare relativă, un *instrument* care își dovedește îndreptățirea numai prin scopul pe care e pus să-l slujească. Libertatea se justifică prin orientarea ce i

se dă. Or, dacă e adevărat că prin cultură ieși de sub tot soiul de determinări stânjenitoare, reușind a te mișca liber înlăuntrul lumii tale de cărți și de idei, nu e mai puțin adevărat că universul culturii — asigurând fastul libertății — nu îi garantează buna orientare. Ești pus, cu alte cuvinte, în posesia unui magnific instrument, dar nu știi întotdeauna bine ce să faci cu el.

4. În sfârșit, ultimul lucru pe care îl spunea — în această privință — Noica și cu care nu putem fi decât de acord e că disciplina culturii e o formă foarte eficientă de *igienă a spiritului*. Așa cum există o igienă pentru corp, o „spălare” elementară care ține de civilizație, există și o igienă pentru minte, care este cultura. Un om necultivat e un om nespălat, un om lipsit de condiția minimă a mișcării lui în social. Omul e dator să treacă prin curățirea oferită de cultură, dacă vrea să-și onoreze umanitatea.

La aceste patru motivații, Noica a adăugat, cu alt prilej, trei codicile. Mai e ceva — spunea el: cultura face să primeze *posibilul asupra realului*. Nu ești mulțumit cu realul, plonjezi în posibil și intri în ordine. Se conturează astfel tema culturii *consolatoare* și m-am mirat s-o văd formulată tocmai de Noica, fiindcă atunci când e vorba de filozofie, el nu suportă tonul și problematica consolării. Ca și Hegel, Noica nu îngăduie speculativului să alunece spre „edificator”. Cultura o face însă și — de data aceasta — Noica pare să vadă

în „alunecarea” cu pricina o calitate. E drept că multe personaje importante ale culturii europene au practicat cultura ca pe o formă de compensare. Și rămâne să ne întrebăm dacă poți face bine un lucru pornind de la o insuficiență. Mulți oameni de cultură ai Europei sunt oameni care au ales cultura dintr-o carență vitală. E ceea ce Noica însuși numea odată „cultura de tip esopic”: indivizi cu un defect constitutiv sau altul se refugiază între cărți, incapabili de trăire deplină: rezultă o cultură resentimentară sau, în orice caz, o cultură de evaziune.

Încă ceva — continua Noica: cultura e singura zonă a cunoașterii contemporane în care te poți baricada împotriva matematicilor care cuceresc totul. Cultura face posibilă, încă, rezistența la matematici. Matematicile sunt foarte bune, dar nu pot explica (și nici nu și-o propun) individualul. Or, cultura dă socoteală de individual, iar pe linia aceasta ea poate furniza încă lumii moderne o „*mathesis*” nematematică, o cunoaștere nematematică.

Surprinzător este însă al treilea codicil al lui Noica: cultura e singurul teritoriu în cuprinsul căruia te poți baricada *împotriva iubirii*! Iubirea e o temă care te urmărește pretutindeni în viață; doar blindat în spațiul culturii poți avea aerul că o eludezi, că o poți uita. Există, într-adevăr, forme de cultură care suferă de o anumită *glacialitate*. Cultura se poate face la temperaturi scăzute, cu bri-

ciul unei minți reci, străină de orice patos. Există un limfatism implicit al omului de cultură, o scădere de potențial care-l face să poată amâna indefinit experiențele esențiale ale vieții. De-aici și incapacitatea culturii de a statua o morală: o morală nu e posibilă decât ca dedusă dintr-o experiență a iubirii, dintr-o angajare, din aderența la un crez, la o doctrină, la un om, la un zeu.

Din tot ce am spus până acum rămâne, cred, în picioare o rezervă de principiu față de cultură: ea e într-o anumită *inadecvare față de real*, fie că plonjează în posibil, fie că e de tip consolator, fie că aduce cu sine o prea largă libertate, fie că e doar o baricadă împotriva matematismului generalizat sau împotriva patosului zilnic. E vorba, oricum, de o inadecvare: o nobilă, foarte nobilă speță a inadecvării, datorită căreia însă cultura nu ne poate ajuta în problemele esențiale, în momentele-cheie ale vieții. E clar că ea nu e un domeniu autonom: mai trebuie ceva *dincolo de cultură*, ceva care să o susțină și care să ne susțină pe noi înșine o dată cu ea. Altfel, cultura intră într-un proces de degenerescență, cu rezultate destul de grave. O întruchipare degradată a culturii e, de pildă, „culturalul”, omul de cultură de proastă calitate, care capătă diferite chipuri: unul dintre ele e *omul livresc*, omul care trăiește prin delegație, care, neavând nimic de spus, răspunde la orice întrebare printr-un citat. E o formă catastrofală a culturii, o formă care depersonalizează și care substituie inteligența prin memorie. Ea are, desigur, nimbul

erudiției, dar n-am înțeles niciodată cum poate fi cineva admirat pentru erudiție, ca și cum e un lucru nemaipomenit să ții minte în devălmășie tot felul de drăcii de care n-ai nevoie. O altă degradare a culturii este *estetismul* de un anumit tip. Există o specie de intelectuali, foarte grațioși, pentru care *totul* trebuie preluat în sfera culturii; ei au un fel de a reduce orice la fasonul salonard al unui mic bun-gust cultural. Sunt oameni pe care îi recunoști după felul în care își recoltează citatul. La personajul livresc ne supără *cantitatea* citatului, la ceștilalți ne supără iresponsabilitatea utilizării lui și o totală *lipsă de criterii* în selecționarea citatului. Sunt oameni care într-o singură frază, de pildă, îi citează — cu o entropică simpatie — pe Mallarmé, pe Marx și pe Origen. Un om de cultură care nu simte că acești trei autori nu pot fi citați într-o singură frază, ca niște simple ornamente retorice, e un om de cultură ratat, un om fără instinct cultural. El omogenizează, prin lipsa lui de discernământ, tocmai ceea ce e, prin definiție, neomogenizabil.

Să fim un pic pedanți și să facem nițică etimologie. Căci cultura are, poate, o evoluție proastă și pentru că are o origine, să zicem, discutabilă. Ca termen, „cultura” a apărut în ambianța latină. Grecii n-aveau un cuvânt pentru cultură și e păcat că n-aveau, căci dac-ar fi avut, altfel ar fi arătat, poate, cultura lumii. Exista, în grecește, termenul „paidéia”, care înseamnă mai curând educație

sau ceva de genul ăsta, referindu-se la formația *globală* a omului, de la gimnastică și muzică până la filozofie. Dar nu era „cultură” în sensul oarecum „administrativ” pe care l-a căpătat cuvântul la Roma. Se pare că Cicero a folosit cel dintâi cuvântul „cultură” în sensul în care îl folosim și noi astăzi, derivându-l dintr-un verb latin, din „colère”, care însemna „a cultiva pământul”. Cultura era la Roma — o spun cu oarecare malițiozitate — o formă de agricultură, un fel de a îngriji valori deja existente. Cultul zeilor însemna același lucru: a cultiva sanctuarul în care se oficia, a cultiva dogma însăși. Or, ideea asta a culturii înțelese ca administrare de valori deja existente sugerează, de la bun început, *sterilitatea* culturii. De altfel, cultura romană a fost un fel de a face agricultură pe ogorul grecesc. Nu întâmplător, așadar, cuvântul acesta s-a născut la Roma: romanii cam asta au făcut, cel puțin până la un punct: au administrat valorile altora. Și astăzi, încă, a face cultură înseamnă nu o dată *a manipula valori care nu-ți aparțin*, cu care nu te identificezi integral, cu care nu comunici în mod autentic, deși manipularea lor îți dă un suspect sentiment al propriei competențe.

Vorbeam despre proasta evoluție a culturii. Un istoric al filozofiei presocratice — cred că Felix Cleve — a făcut o foarte expresivă împărțire a filozofiei în trei categorii. Aș încerca să le aplic, trecându-le din „tipologie” în „istorie”, și aș spune:

cele trei tipuri despre care vorbește elenistul cu pricina se potrivesc cu trei etape parcurse succesiv de cultura europeană: cultura a început prin a fi un mod al cunoașterii detașate, neutre, a lumii și a naturii: o cultură de tip *theorogonic* (de la *theoria* care înseamnă viziune, văz, prin extrapolare, cunoaștere). S-a pornit deci de la descifrarea și catalogarea realului. Nici mai mult, dar nici mai puțin. A urmat apoi, în istoria spiritului european, un episod *pathogonic* (de la *pathos* — suferință). Interesul oamenilor s-a deplasat de la cunoașterea lumii la suportarea ei. De la „vreau să știu” s-a trecut la „vreau să mă mântui”, vreau să transfigurez cu demnitate suferința lumii. Amândouă aceste variante de cultură sunt legitime și, așa spune, benefice. Dar a apărut, de la o vreme, o a treia variantă. În termenii savantului nostru, ea s-ar numi cultura de tip *glossogonic*, adică o cultură preocupată în primul rând de problema limbajului. Problema cunoașterii și problema fericirii fac loc unei probleme insolite: problema *enunțului* oricărei probleme. Asistăm la hipertrofia formalismului logic, la o amplă analitică a discursului, pe scurt, la o enormă speculație în jurul limbajului, independentă de ceea ce acel limbaj comunică. Problema formulării devorează savant conținutul formulării. Epictet, în *Manualul* său, a presimțit în chip spectaculos această evoluție a spiritului european. Iată textul: „Prima și cea mai necesară parte a filozofiei este aceea a folosirii pre-

ceptelor filozofice; așa de pildă: să nu minți. Cea de-a doua o constituie demonstrația — de exemplu, din ce cauză nu trebuie să minți. A treia este cea care întemeiază și rânduiește diferitele categorii — spre exemplu, cum este demonstrația, ce este demonstrația, ce este o consecință, ce este o opoziție, ce este adevărat și ce este fals. Așadar, cea de-a treia parte este necesară din cauza celei de-a doua, iar cea de-a doua parte din cauza celei dintâi. Or, noi facem dimpotrivă. Căci stăruim foarte mult la cel de-al treilea element, căruia-i dăruim tot zelul și preocuparea noastră, iar pe cel dintâi îl neglijăm cu desăvârșire. Așadar, cu toate că pe de o parte mințim, pe de altă parte suntem totdeauna gata să demonstrăm de ce nu trebuie să mințim.”

Această deplasare a preocupărilor noastre de la conținut la formă, de la sensul lucrului la expresia lui este una dintre fatalitățile epocii contemporane și unul dintre semnele proastei evoluții a culturii. Și tocmai această manie alexandrină a veșnicei disecări a enunțurilor, cu ocultarea crescândă a sensurilor, ne face din ce în ce mai șubrezi ca oameni de cultură.

... Și totuși, fără cultură nu se poate! În ce fel urmează atunci să o integrăm vieții noastre, depășindu-i iluziile și limitele?

Cred că pot încerca o primă formă de răspuns plecând de la bunul-simț. Toată lumea acceptă că, uneori, sunt lucruri mai importante decât cultura.

Pentru omul comun, de pildă, mai importantă decât cultura e viața imediată. El plasează deci un „dincolo de cultură” la nivelul empiriei zilnice. Există apoi omul politic care spune: e bună cultura, dar mai importantă e pragmatica politică, căci ea se ocupă de făurirea fericirii lumii. Cultura e o valoare secundă, de suprastructură. Există, în fine, omul religios care spune: există un „dincolo de cultură” care trebuie plasat la nivelul sacralului. Întrebarea este dacă, admitând rând pe rând fiecare din aceste „dincolo”-uri, drumul spre ele nu e *optim* când trece prin cultură. Și dacă, atunci, cultura nu e cumva *cel mai bun drum către altceva decât ea, medierea optimă, calea cea mai bună a propriei transcenderi*. Vreau să spun că între doi artiști *la fel de talentați*, subliniez asta: la fel de talentați (căci nimic nu poate înlocui talentul), are șanse să fie mai bun cel care este și cultivat. Între doi monahi cu *la fel de intensă* vocație spirituală (căci cultura nu poate ține loc de vocație), e, poate, mai bun cel care *în plus* e și un om de cultură. Tot astfel, între doi politicieni cu egală eficacitate politică, e încă mai eficace acela care e dublat de un om de cultură. Cultura nu trebuie înțeleasă, așadar, ca un capăt de drum, ca un absolut: ea poate fi însă o modalitate foarte potrivită de a viza absolutul. S-ar spune, prin urmare, că ceea ce numim „cultură” e *cea mai bună mijlocire atunci când îți lipsește nemijlocirea*. Fiindcă există și acest caz. Există, de pildă, oameni care pot plonja direct în-

tr-un „dincolo” paracultural; asta e o șansă pe care nu o are toată lumea și, evident, când o ai, când deții nemijlocirea aceasta, te poți dispensa de mijlocirea culturii. Dar dacă *nu* o ai, cultura apare ca soluție preferabilă. O soluție foarte potrivită de altfel condiției umane în general. Umanitatea e o specie a *intervalului*: nu e nici sub puterea instinctului, care rezolvă lucrurile cu simplitatea naturii, dar nici sub incidența sacrului, care de asemenea rezolvă lucrurile simplu, cu simplitatea harului. Umanitatea e într-o stare intermediară, e la mijloc. Ea s-a rupt de instinct și nu e încă în sanctitate. În această condiție echivocă, nimic nu o reprezintă mai bine decât cultura. *Cultura e cea mai adecvată modalitate de a subzista în condiția intervalului*; e cel mai bun mod de a aștepta o soluție pe care nu o ai încă. Cultura e cea mai decentă formă de scepticism. Cine gândește cum trebuie nu se poate complăce multă vreme în cenușiul scepticismului. Dar câtă vreme traversezi o criză de scepticism, e bine ca ea să aibă măcar prestanța unui fapt de cultură. Cultura nu dă soluții, nu dă rețete de viață (decât firilor bovarice), dar face suportabilă absența soluției. În general, cultura face totul suportabil și mai ales face suportabil insuportabilul lipsei de convingeri în care trăim uneori. Poate că, în această accepție a ei, cultura este o componentă „fatală” a lumii moderne. Am, uneori, sentimentul că „cerul” se lasă tot mai jos și că *cel mai înalt cer pe care îl vedem*

noi astăzi e cultura. Sunt și „ceruri” deasupra ei, dar nu le mai percepem. Ceva de acest ordin a simțit probabil Mircea Eliade când, la un moment dat, într-o carte de discuții cu un ziarist francez, spunea așa: „... sunt de părere că noi, ca produse ale lumii moderne, suntem condamnați să primim orice revelație prin intermediul culturii. Numai prin intermediul formelor și structurilor culturale ne mai putem întoarce la surse, numai în cărți mai putem încă găsi spiritul”. O dată mai mult, cultura apare ca o mediere, singura formă de mediere — crede Eliade — care ne-a mai rămas. O presupusă instanță de dincolo de cultură este sensul însuși al culturii. Chiar o natură culturală cum e, până la urmă, Mircea Eliade simte asta când face o mărturisire ca aceasta: „...de când am fost în India mă susține în permanență un gând, și anume că orice s-ar întâmpla, există, undeva, o peșteră, o grotă în Himalaia, care mă așteaptă”. Dacă faci cultură cu gândul la un asemenea loc de dincolo de ea, ai, cred, o bună instalare în cultură. E interesant că în fraza lui Eliade e vorba de o grotă, deci de o adâncime, așezată pe un munte, pe un loc înalt. O bună așezare în cultură ar putea fi tocmai asta: a trăi simultan adâncurile și înălțimea, a te instala cu cultură cu tot în profunzimea de deasupra ei...

VI

JUDECATA MORALĂ ȘI PROBLEMA DESTINULUI

Etica — o teorie generală a destinului • Destinul ca expresie a ordinii individuale • Structuri destinale specifice • Imposibilitatea de principiu a judecării morale • Problema atenției etice • Destinul și componenta nocturnă a vieții • Clipa și locul destinului

Traectoria etică a fiecărui om luat în parte e expresia modului său de a se raporta la un concept al ordinii, trăit în extensiune universală. Conceptul ordinii universale apare astfel ca „punctul de fugă” inevitabil al perspectivei etice individuale, reperul ei constant și ținta ei ultimă. Am constatat însă, pe de altă parte, că acest orizont al ordinii nu trebuie înțeles ca un spațiu de disoluție a tuturor cazurilor particulare. Ordinea adevărată nu e totalitaristă și entropică. Ea se hrănește din substanța infinit diversificată a individualului, din acel aparent „neant” al singularității, de care vorbește Hegel undeva, în *Fenomenologia spiritului*. Un aparent neant, căci, deși îmbracă veșmântul accidentalului sau al amorfului, e substratul nutritiv al Ființei, materia întrupării ei, șansa ei de „realizare”. Eticul

e, aşadar, o răscruce: verticala ordinii cade perpendicular pe orizontala fenomenelor individuale. Întâlnirea dintre lege şi caz, expresia *locală* a legii sau, altfel spus, sâmburele de universalitate al cazului — iată obiectul propriu-zis al eticii. În plan existenţial, această cuplare într-un câtuva misterioasă dintre realitatea legii şi posibilitatea actului liber înăuntrul ei — se cheamă *destin*. Există, prin urmare, o afinitate esenţială între sfera eticului şi aceea a destinului: destinul dă corp, în imediatul vieţii, structurii pe care eticul o întru-chipează în imediatul reflexivităţii. Etica poate fi înţeleasă, în definitiv, ca o *teorie generală a destinului*: ea caută să identifice componenta teleologică a libertăţii umane, dacă nu chiar justificarea ei escatologică. E cu atât mai curios că problema destinului e rareori luată ca atare în discuţie de eticile tradiţionale. Ele caută să aproximeze o „obiectivitate” a legii morale, care face abstracţie de „obiectivitatea” subiectului moral. Rezultatul cel mai supărător al acestei omisiuni e — cum vom vedea — ignorarea sensului real al judecăţii morale, degenerarea ei într-un verdict îngust, scrupulos în detaliu şi neglijent în ansamblu.

Simpla invocare a „destinului” într-un text teoretic a ajuns însă să sune suspect. Georg Simmel se plângea — pe bună dreptate — în 1913 (*Das Problem des Schicksals*) că „destinul” a dispărut, ca problemă, dintre preocupările filozofilor, în ciuda pregnanţei sale semnificaţii antropologice.

Căci „a sta sub destin” e un semn al omenescului! Animalitatea e în afara destinului, prin absența unei intenții proprii de viață. (Doar specia are — în acest regn — o anumită intenționalitate, niciodată individul izolat.) La fel, zeii cad în afara destinului prin libertatea lor rectiliniară, scutită de opțiune și de „ghimpele” necesității.

Într-o primă instanță, a spune despre cineva că „are destin” nu e altceva decât a spune că viața lui are o *structură* specifică. „Fără destin”, ar fi, în acest caz, biografiile anonime, dezarticulate, informe, simple rebuturi a ceea ce ar fi putut și s-ar fi convenit să fie. În realitate, nu există însă oameni fără destin. Există doar oameni care nu au sentimentul destinului sau al căror destin e parazitat de un balast cotidian nemistuit, de hipertrofia — necontrolată — a accesoriului; pe scurt, există oameni care nu-și percep sau nu-și onorează destinul. Destinul stă însă asupra lor, ca un proiect imobil, ca o răspundere, de la care nu se poate dezerta nepedepsit. Destinul stă asupra omului ca cerul asupra lumii: chiar neînregistrat de privirea anagogenică, el acoperă și determină totul cu întinderea lui imperativă. A susține că nu există destin e totuna cu a susține că individul e nesemnificativ și că viața omului e o întâmplare fără rost.

Firește, când spunem că destinul „determină totul”, nu avem în vedere o mecanică existențială de tip fatalist, care reduce la zero inițiativa

umană; de asemenea, nu vedem în destin *cauza* vieții noastre și nu confundăm destinul cu providența. „Determină totul” înseamnă, mai curând, „e prezent peste tot”. Destinul propriu nu e ceea ce *ne e dat*, ci ceea ce e dat *o dată cu noi*, ceea ce ne e consubstanțial, geamăn, coexistent: destinul nu pre-există identității noastre; el este doar expresia ei subtilă, „modelul”, „formalizarea” ei. Destinul e suma datelor noastre particulare, la care se adaugă suma tribulațiilor noastre zilnice: e conformația noastră nativă, laolaltă cu ambianța în care ea e obligată să se manifeste: cu alte cuvinte, destinul e continuitatea dintre *ceea ce ești* și *ceea ce ți se întâmplă*. În textul citat adineaori, Simmel invocă, în treacăt, jocul de „activitate” și „pasivitate” pe care viața fiecăruia îl presupune. Într-adevăr, a fi în bune raporturi cu destinul înseamnă a avea instinctul proporției ideale între ceea ce ai de întreprins și ceea ce ai de suportat, între ce depinde de tine și ce nu, între ofensivă și recul. Sunt de semnalat, în această privință, unele pre-determinări, dependente de psihologia colectivă: în Orient, de pildă, omul e înclinat să abuzeze de pasivitate, în vreme ce în Europa, el e pândit de excesele activității, devine simplu activism, agitație exterioară, necugitare. Problema este, așadar, pentru fiecare, a aduce și a păstra în echilibru fapta și ne-fapta, a găsi momentul participării și pe acela al neparticipării. Îndrăzneala actului e, uneori, futilă, după cum cumințenia rezervei poate fi strictă lașitate. Nu-

mai într-un context destinal resimțit cu precizie, îndrăzneala și rezerva își află sensul și justificarea. Nu se poate cere naturilor active să zăbovească indefinit într-o speculativitate inertă și nu se poate cere naturilor contemplative să-și petreacă viața pe baricade. Suferința lui Hamlet e a unui dubitativ, constrâns de isteria împrejurărilor să acționeze. Suferința lui Othello e, dimpotrivă, aceea a firii active aduse, printr-o perfidă deviere, în condiția — improprie — a dubiului. În genere, nimic nu e mai ridicol decât pragmatica unui reflexiv și decât reflexivitatea unui pragmatic. Judecata morală trebuie să se formuleze, întotdeauna, în conformitate cu *asemenea* considerații, mereu atentă la proliferarea nuanțelor, la semnificația unui act *anumit*, în ansamblul unei structuri umane *date* și al unui context *anumit*.

Dar cum poate cineva să recunoască la timp și fără greșală alcătuirea *globală* a unei personalități și a unui context? Cum poate cineva să devină conștient de destinul altuia sau de propriul destin, ba mai mult, de ceea ce Simmel numește „relația tangențială” a unui destin particular cu „mersul lumii”? Lucid vorbind, lucrul e imposibil la nivelul conștiinței individuale normale. Și de aceea, judecata morală însăși e, practic, la acest nivel, imposibilă. Ea nu poate fi decât *punctuală, momentană*, lipsită de lărgimea de unghi pe care numai perceperea *integrală* a unui destin o poate da. Teoretic, un om nu poate fi judecat

moralmente înainte de a-și fi încheiat existența, înainte de a fi dat destinului său rotunjimea ultimă a morții. Atunci abia, când bucla se închide, când toate fragmentele se așază *definitiv* într-o imagine stabilă, căreia nimic nu i se mai poate lua sau adăuga, atunci abia se poate formula, asupra subiectului moral, o judecată relativ valabilă. Răscumpărările sunt posibile până în ultima clipă, ca și ratarea. Înainte de a-și fi dat duhul, nici un om viu nu poate fi judecat de alt om viu. Pe acest fundal, interdicția judecării celui alt nu e o interdicție pur sentimentală, și nici o formă oarecare de umilitate. Este rezultatul unei înțelegeri adecvate a eticului, în nemijlocita lui legătură cu problema destinului. Oricare dintre faptele noastre se scaldă în tonul general al finalității noastre, încă neștiută. Orice faptă are culoarea unui destin irepetabil. Judecata morală curentă păcătuiește amestecând culorile, suprapunând destinul judecătorului pe acela al judecatului.

Imposibilitatea unei riguroase diagnosticări a componentei destinale a vieții nu trebuie să atenueze însă orientarea continuă a *atenției* către o asemenea diagnosticare. A fi atent, nesfârșit de atent, la fiecare detaliu al vieții zilnice, la fiecare întâlnire, la fiecare „accident” — oricât de arbitrar în aparență — iată o investiție spirituală care nu poate fi decât profitabilă. Cu cât cineva se simte înconjurat de mai multă „întâmplare” fără semnificație, cu cât se simte mai asaltat de

„neesențial“, de platitudine și contingentă, cu atât e mai departe de a-și identifica și împlini destinul. Împrejurările pe care nu le mai putem citi ca având sens, situațiile pe care — traversându-le — nu le putem interpreta și asuma sunt tot atâtea eșecuri existențiale, tot atâtea sărăciri ale destinului propriu. Cine nu trăiește cu sentimentul că fiecare centimetru de experiență, chipul abia zărit al unui trecător, o fereastră care tocmai se închide, o frântură de frază auzită involuntar, ploaia de ieri, visul de as-noapte, un strigăt, o mireasmă sau un surâs — sunt, toate, semne și apeluri ale destinului, acela va constata, într-un târziu, că și-a pierdut chipul și că sufletul său s-a mutat de la sine, rătăcind anodin într-un univers indiferent. A avea conștiința destinului e, dimpotrivă, a simți că totul te privește. Nu că ești centrul lumii, dar că în tine — vorba lui Eminescu — „o lume își face încercarea“.

Fără să pretindem a obține eficiența univocă a unei rețete, vom spune totuși că există o cale — mai potrivită decât altele — pentru a deschide inteligența către sunetul prețios al destinului: *atenția la obstacol*, atitudinea corectă față de ceea ce ni se opune. Faptul că destinul se descoperă pe sine preponderent în „negativitatea“ existenței, în partea ei nocturnă, umbroasă — e o intuiție veche a umanității. O găsim limpede formulată în textele homerice (cf. Walter Otto, *Die Götter Griechenlands*, 6, Auflage, Frankfurt, 1970). Tot ce

poate face un om — spun aceste texte — vine de la zei. Tot ce *nu* poate face — e intervenție a destinului. Zeii sunt — pentru greci — energii ale expansiunii vitale, în timp ce destinul e o energie limitativă. Reușita e un tipic simbol olimpien, eșecul — o emblemă a sortii, o întruchipare a forțelor care rezistă asaltului uman. Bucuriile sunt de la zei. Tragicul existenței însă e opera „daimonică” a destinului. Pentru a întâlni, așadar, destinul, trebuie să luăm în considerație mai cu seamă momentele de *fractură* ale vieții, sincopele ei, suferințele, „loviturile”, catastrofa. Tipul de piedici care ne întâmpină, opozițiile care ne contrariază, „coincidențele” nefaste și tot ce ne-am obișnuit să calificăm drept partea de „nefericire” a vieții noastre — acestea sunt epifaniile reale ale destinului, cele care definesc alcătuirea ascunsă a fiecăruia. Și o importantă secțiune a eticii depinde de buna noastră situație față de asemenea fenomene, de capacitatea noastră de a le accepta, în splendida lor, iluminativă, întunecime. Nu e vorba de a căuta, cu un fel de sumbră obstinație, drama (*ea* e, în fond, aceea care ne caută): e vorba însă de a o trăi — când se produce — nu ca pe o închidere, ca pe un *efect* lamentabil al conjuncturilor, ci ca pe o *cauză*, ca pe un *început*, din care poate decurge totul, ca pe o *ocazie*. Aspectul *prilejuitor* al destinului, autoritatea lui formativă fac din „negativitatea” lui un privilegiu de care trebuie să te poți îndrăgosti. Desti-

nul alege din seria experiențelor noastre de viață pe acelea care au șansa de a deveni experiențe de cunoaștere: negativitatea lui e trezitoare, transfiguratoare, „metanoietică”. *Clipa* impactului cu destinul e clipa în care nu poți câștiga decât atâta cât ești dispus să pierzi. *Locul* destinului e locul în care se petrece acest impact: locul unei pățanii decisive, al unei alegeri radicale, al unei reînvieri. *Clipa* destinului nu se uită și locul destinului nu se părăsește. Căci clipa aceea singură îndreptățește întreaga ta ființă și numai în locul acela ești bine plasat. A fi bine plasat înseamnă a sta sub tirul aspru al destinului: numai cine stă în mijlocul țintei vede „față către față” blânda încruntătură a trăgătorului... Așa gândea, probabil, Mircea Vulcănescu, când se adresa studenților săi astfel: „Întâmplările, bune sau rele, ale voastre sunt. Să nu le oculiți, nici uita... Lumea voastră este norocul vostru. Nu se poate să nu-l iubiți. Cu el vă veți petrece în nenorocul istoriei noastre.”

Unul dintre semnele esențiale ale întâlnirii cu destinul este realizarea unei perfecte omogenități între *datele* pe care le ai, *locul* în care te afli și *timpul* în care trăiești. A avea nostalgia unei alte structuri, a unui alt spațiu și a unui alt moment e a dormita anemic la periferia destinului, a rezolva false probleme. În *Henric al V-lea*, Shakespeare îl face pe regele Angliei să spună — înaintea unei aprige lupte — soldaților săi: „... iată ce înseamnă pentru mine un rege: un om care nu dorește

să fie altundeva decât acolo unde este". Aceasta este, într-adevăr, condiția „regală” a spiritului: să aleagă liber situația pentru care a fost ales, să facă din destinul propriu materia primă, singura posibilă și singura reală a tuturor eforturilor sale. Eticul nu intră în discuție decât de la pariul acesta în sus.

VII

ETICA LUI ROBINSON (1)

„Pe insulă era atât de cald, încât nu aveam nevoie de haine, totuși nu m-am deprins cu gândul de a umbla gol, cu toate că eram singur pe aceste meleaguri.”

(Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, cap. IX)

Singurătatea ca tărâm constitutiv al eticii • Conștiință și ursită • Instinctul moral • Căință și recunoștință • Locuire și con-locuire • Insula, omul singur și moartea • Recunoașterea ca sursă a recunoștinței • Vineri și recuperarea alterității • Lecția lui Robinson: discernământul și sentimentul dependenței

La prima vedere, etica e o sumă de precepte care reglează *întâlnirea cu celălalt*: ea e de-nedespărțit, în acest caz, de sociologie pe de o parte, de științele juridice pe de alta, și pare să apună — ca problemă — într-un univers în care identitatea subiectului moral nu se confruntă cu o omniprezentă alteritate. Dar este într-adevăr așa? Este singurătatea o situație care suspendă tema eticului? Nu există, cumva, o etică a reclusiunii și a sihăstriei? O etică a lui Robinson Crusoe? Recitirea romanului lui Daniel Defoe va aduce acestor întrebări îndreptățiri neașteptate și ne va obliga, credem, la un răspuns plin de consecințe: nu numai că *există* o etică a singurătății, dar ea este *tărâmul constitutiv* al eticii, însuși principiul ei: nu

se poate ajunge la un bun dialog cu ceilalți înainte de a fi dialogat — în singurătate — cu „celălalt” dinăuntrul tău, precum și cu o ipostază a alterității, care nu e nici înăuntrul tău, nici în afară, ci în spațiul nespațial, misterios și imperativ al posibilului.

Povestea lui Robinson Crusoe e povestea cuiva care se vede constrâns să reflecteze asupra eticului, în condiția absenței lui „celălalt”: el va descoperi că, lipsit de societatea oamenilor, nu poate ieși totuși din perimetrul dezbaterii morale, ci, dimpotrivă, e obligat să o ia, pentru întâia oară, în serios. Drumul său va fi lung și chinuitor: va porni de la deznădejdea izolării totale, va continua cu intuiția unei alterități care nu depinde de alteritatea semenilor săi și va sfârși prin a reintegra — din perspectiva acestei alterități supreme — alteritatea-curentă a semenilor. Întâlnirea cu celălalt trece, așadar, printr-o prealabilă întâlnire cu *un cu totul altceva* (*ein Ganz Anderes*) decât celălalt: cu un „altceva” care e dincolo de ins, dar și dincolo de comunitate. Acesta va fi *altceva*-ul constitutiv al eticului. Dar să refacem, pe rând, etapele.

Tânărul Robinson începe — în romanul lui Defoe — prin a se simți alergic la ceilalți: la casa părintească, la moravurile „păturii mijlocii” în care se născuse, la hotarele orașului său și ale țării sale. E cuprins de un „aprig și smintit” dor de ducă. Nici micul tribunal al alterității lăuntrice — con-

știința — nu mai are, pentru el, autoritate: „... conștiința m-a îndemnat de câteva ori să mă întorc acasă, însă ursita m-a împins mereu înainte”^{*}. Cel puțin două modele mitice par să se suprapună în acest episod: Adam, cel izgonit, prin propriul său păcat, din grădina Tatălui („mi-a fost dat să ajung înfăptuitorul propriei mele nenorociri” — spune Robinson), și Fiul Risipitor, incapabil să se adapteze cuminenței domestice, confortului gata-făcut al unei nașteri privilegiate. O altă instanță decât conștiința pare să conteze, în asemenea cazuri: *ursita*. Iar cu ursita intră deja în joc un alt tip de alteritate; căci, în vreme ce conștiința e un organism al dezbaterii și al deciziei individuale, ursita poartă în ea o decizie a universalului. Cine se supune conștiinței sale simte că se autodetermină. Cine se lasă dus de ursită acceptă o determinare de alt ordin, obiectivă și imprevizibilă. Conștiința e gloria independenței de sine. Ursita e numele însuși al dependenței, al unui „proiect” la care participi ca pacient determinat, și nu ca agent determinant.

Suntem înclinați să atribuim „dorul de ducă” al lui Robinson și miza lui pe ursită unui fericit *instinct moral*. Căci a avea instinct moral e, într-o primă instanță, a tinde, somnambulic aproape, către împrejurări care îți dezmint statutul și care, ca atare, te pot desființa. E totuna cu a accepta că

* Varianta românească a citatelor aparține lui Petru Comarnescu (Editura pentru Literatură, București, 1963).

instinctul moral caută, prin însuși rostul său, „aventura” morală, criza. Fiindcă rostul său e să-și ducă „subiectul” către o morală vie, născută laborios și însângerat, iar nu către disciplina apriorică a unei legalități moștenite. Tânărul Robinson, care știa despre sine că „niciodată nu făcuse ceea ce se cuvenea”, pare a fi înțeles, de la bun început, că „ceea ce se cuvine” nu e ceea ce știe toată lumea, ceea ce se dobândește prin educația standardizată a „societății”. „Ceea ce se cuvine” trebuie să *afl*i, să obții prin căutare și risc, printr-o temporară suspensie a convenției publice. „Ceea ce se cuvine” e la sfârșitul poveștii, nu la începutul ei.

Dar, în aparență, sfârșitul și începutul coincid. Robinson schimbă, în fond, o insulă cu alta: insula civilizată a Marii Britanii cu Insula Deznădejdi, și alteritatea *orizontală* a eticii convenționale cu alteritatea *verticală* a ursitei. „Dorul de ducă” al tânărului e dorul de o *altă* alteritate decât cea care îl înconjoară: una care să i se impună dinăuntru, și nu din afară sau care, venind din afară, să poată fi acceptată de „conștiință”, după un criteriu al libertății, și nu al supunerii.

Tot ce urmează, până spre jumătatea romanului, e experiență etică deplină, pură, fără stimulul raportării la alții. Descoperind insula, Robinson descoperă, încet-încet, sfera unei moralități fără legătură cu aceea a „păturii mijlocii” pe care o abandonase. Două sunt beneficiile morale cele mai timpurii ale singurătății: *căința* pentru toată greșeala trecută și *recunoștința* față de șansa sal-

vării prezente. Un solitar care se căiește nu va fi, pentru nimeni, lucru de mirare. Dar un solitar (și încă un naufragiat) care se simte recunoscător e — din unghiul simțului comun — mai puțin plauzibil. Căci recunoștința e un gest *votiv*: ea postulează o alteritate generoasă, de natură să dizolve efectul singurătății. Cine se simte recunoscător ca unic supraviețuitor pe o insulă pustie a încetat să mai fie singur. Mai mult: singurătatea însăși — ca rezultat al unei miraculoase salvări — devine argumentul unei la fel de miraculoase *prezențe* protectoare. Robinson se întreabă cum e cu puțință ca zece camarazi să dispară, în vreme ce el, al unsprezecelea, scapă. „Am fost ales dintre toți spre a fi mântuit” — va fi concluzia sa. Dezastrul și salvarea sunt simultane. „Dacă pleacă — spusese tatăl său contrariat —, va fi cel mai năpăstuit om din câți s-au născut vreodată.” Iar Robinson se simte, într-adevăr, cel mai năpăstuit dintre oameni. Doar că năpasta vieții lui îl face, pe nesimțite, să se gândească la „bunătatea cerului” și să declare, în final: „... povestea mea este un șir nesfârșit de minuni”. Norocos în plină neșansă, ajutat de chiar neajutorarea sa, Robinson va descoperi, uimit, că amărăciunea reclusiunii sale e plină de daruri și că în dezordinea destinului său e o ordine mai adâncă. „Din clipa în care am înțeles asta, m-am liniștit și am renunțat să mai stau la pândă pe țărm, pentru a zări vreo corabie în larg.” Insula își este, de acum înainte, suficientă

sieși: din loc al rătăcirii, devine unul al întemeierii. Robinson află, prin urmare, că eticul, surprins în clipa constituirii sale, *eticul original* e, prin excelență, *întemeietor*: el *institue* un mod de comportament care nu e legitim dacă e simplă regie a con-locuirii. Întâlnim, cu aceasta, una dintre temele paginilor anterioare: eticul e, fundamental, *locuire*: nu tehnică a con-locuirii, nu acord convenabil cu ceilalți, ci *o robinsonadă*, un fruct al singurătății. Ceilalți, cu pripa nevoii lor de acomodare, stingheresc, într-o primă etapă, nașterea competenței morale. Imperativul drastic al con-locuirii pune adesea între paranteze exigențele mai complicate, dar mai discrete, ale simplei locuiri. Deprinderea bunei locuiri singuratice, abia ea face posibilă armonia sau măcar solidaritatea locuiri laolaltă a oamenilor. Și, nu întâmplător, oamenii care știu să stea singuri, cei care știu să-și locuiască, în echilibru, singurătatea, sunt și cei mai sociabili, cei mai echilibrați con-viețuitori... Singurătatea e pregătirea optimă pentru viața în lume: nu evaziune, nu dezadaptare — cum se crede —, ci *propedeutică*, exercițiu, *âskesis*. Drumul spre euforia paradiziacă a comuniunii cu ceilalți nu e decât exaltare utopică, dacă nu trece prin experiența, radical formativă, a „pustiei”. E lecția străveche a egipteanului Macarie și a ponticului Evagrie, acești „Robinsoni” ai Răsăritului, pe a căror „insularitate” s-au putut sprijini continente. „O, fericită pustietate!” — strigă Robinson

Crusoe când, în timpul unei expediții de coastă pe mica sa ambarcațiune improvizată, realizează că ar putea fi dus de curent în larg, pierzând contactul, acum vital, cu insula. Capitolul al IX-lea al romanului (al IX-lea din douăzeci, așadar finalul primei părți a poveștii) e un concentrat bilanț etic al conștiinței insulare, încercată de apăsătoare fericire a pustietății.

Bilanțul acesta are drept axă o frază caracteristică: „Priveam lumea drept ceva îndepărtat [...] Priveam lumea ca și când aș fi trecut în viața de apoi și m-aș fi uitat îndărăt spre locul unde viețuisem și din care plecasem de mult.” Experiența „pustiei” este întemeietoare de etică tocmai pentru că încurajează o asemenea perspectivă „răsturnată” asupra vieții: ea judecă viața din unghiul sfârșitului ei, așadar din unghiul alterității ei absolute („ca și când aș fi trecut în viața de apoi”): reperul faptei morale nu mai este, atunci, concordanța ei cu un oarecare principiu vital sau social, ci semnificația pe care ea o capătă dinaintea certitudinii morții. O simțise și Aristotel în *Etica nicomahică* (cartea I, cap. 11), când, ca din întâmplare, socotise potrivit să cupleze tema fericirii cu aceea a morții. Ce rămâne din lume, când o privești de la celălalt pol al ei și ce rămâne din norma etică când o gândești nu ca datorie față de ceilalți, nu ca „igienă” a omului *social*, ci ca răspundere a omului *muritor*. Anahoreza lui Robinson cu *acest* aspect al eticului se confruntă: în insulă,

lumea, omul și moartea sunt date laolaltă, în cosmica lor elementaritate. Insula e lume minimă, redusă la esențial, Robinson e omul generic, redus la strictul necesar al umanității sale, iar moartea e o posibilitate constantă, nemijlocită. În acest peisaj, de o sărăcie fatidică, eticul își capătă relief adevărat: el pornește, s-ar spune, de la puținătatea lumii și a omului și de la nevoia de a justifica și împlini această puținătate. Eticul originar nu e atât modelator, educativ, normativ, cât restaurator, îmbogățitor, transfigurator. „Puțină” e doar lumea singură. Pentru a se susține, ea are nevoie de complementul întregitor al unei meta-lumi. „Puțin” e omul care n-a umblat niciodată prin singurătatea sa sau care se rezumă la dialogul funcțional cu un „celălalt” din același registru cu el (*der Andere*). Când însă *der Andere* e înlocuit cu un „celălalt” din alt registru, cu *das Ganz Andere*, omul poate rămâne singur fără a mai fi în puținătate.

Etica lui Robinson e criteriologie morală gândită din punctul de vedere al unui *Ganz Anderes* (acel *Aliud valde* augustinian): ea nu caută comportamentul just față de semenii, decât dacă acesta e racordat la ceea ce Jean Anouilh, în *Becket*, numea *l'Honneur de Dieu*. E vorba, în fond, de a găsi un *principiu moral*, care să nu-și extragă validitatea dintr-o adecvare promptă la nevoile celuilalt și ale propriei sociabilități, ci dintr-o sursă *absolută* a validității, o sursă fermă, imuabilă, au-

tonomă, aceea care îl împiedică pe Robinson să umble gol pe insulă, deși e singur.

Privită de la distanța unui *aliud* absolut, indigența lumii se rotunjește și se colorează, ca o podoa-bă sub ecleraj optim. Omul — în speță Robinson — înțelege, acum, că *posibilul* răului e oricum mai amplu decât *realitatea* lui, că există motiv de bucurie în plină catastrofă, că e loc oriunde și în orice condiții pentru fast etic. „Simțeam, adesea, atâta mulțumire, cât nu se poate spune prin cuvinte” — declară, în cuprinsul capitolului al IX-lea al romanului, tragicul său erou. Dar marea lui descoperire va fi alta: haosul vieții sale e străbătut de „potriveli de zile stranii”: ziua fugii de acasă coincide cu aceea, mai târzie, a căderii în robie; data ieșirii de sub amenințarea primului naufragiu e aceeași — peste ani — cu data evadării din Sale; în sfârșit, ziua nașterii se aniversează exact în ziua în care Robinson atinge țărmul Insulei Deznădejdiei. „Astfel că atât viața mea de fărădelegi, ca și viața de pustnic au început în aceeași zi.” Pe insulă, Robinson va sta aproximativ 28 de ani (de patru ori câte șapte), iar din Anglia va lipsi cu totul 35 (de cinci ori șapte). Aventura are deci o *structură*, imprevizibilul respectă o secretă legitate: pe scurt, lumea — din clipa în care o privești de la o distanță suficientă — capătă, în ciuda puținătății ei, consistență: nimic nu e — pentru Robinson — „la voia întâmplării”, totul, până și cea neașteptată încolțire a orzului (fără

a fi fost semănat anume), e, pentru „anahoretul” britanic, „providențial”. Și abia în asemenea condiții, ordinea eticului devine posibilă. Ea decurge dintr-o *recunoaștere* a ordinii prealabile a lumii. Iar această re-cunoaștere e substanța *recunoștinței*. („Recunoștința nu e înnăscută în om” — va reflecta Robinson, temător de reîntâlnirea cu semenii săi, în capitolul al XVII-lea.) Pentru că recunoaște ordinea deplină a lumii, Robinson poate trece la „mica” ordine a răbojului, a însemnărilor zilnice, a împărțirii timpului. Pentru că totul are un rost, are rost și *răbdarea* — o virtute a cărei însemnătate e, pentru el, tot mai evidentă; are rost și o etică adresată regnurilor inferioare (domesticire, cultivare, protecție), precum și răgazul contemplativ, liber față de imperiul — atât de aspru totuși — al necesității. Robinson descoperă „frumusețea locului” unde se află, miracolul pâinii, savoarea ritmului primordial născut din alternanța muncii cu odihna. Instruit, prin asemenea subtile achiziții, Robinson suferă o adevărată „prefacere de fire” — cum zice primul lui traducător în românește, serdarul Vasile Drăghici (1817!). E momentul când reapare, terifiant (capitolul al XI-lea, începutul celei de-a doua jumătăți a cărții), spectrul uitat al lui „celălalt”, „urma” de pe țărnm. „Am rămas trăsnit, ca și când aș fi văzut un strigoi!” Pentru cine a reluat eticul „de la celălalt capăt”, pe temeiul lui *das Ganz Andere*, vechea alteritate a semenilor e, la început, un orizont al tero-

rii. Când apare „celălalt”, Robinson se simte „părăsit de Dumnezeu”, părăsit de *Altceva*-ul trudnic descoperit în singurătate. Survin îngrijorarea, nesiguranța, gândul uciderii. Adam se divide în Abel și Cain: comunitarul, fără patronajul unei alterități absolute, e pură sălbăticie. Dacă „cei-lalți” sunt o simplă multiplicare a sinelui propriu, simpli parteneri ai unui eventual „contract” etic, tot câștigul insularității se surpă. Eticul reintră în cercul vicios, în orizontalitatea repetitivă, din care voise să scape. Robinson vrea din nou să plece (capitolul al XIV-lea). Atunci apare Vineri.

Dar ce fel de „celălalt” e acest nou-venit? Este el un echivalent al lui „celălalt” lăsat acasă, o dată cu etica „păturii mijlocii”? Să ne amintim povestea. Vineri e un sălbatic urmărit de alți sălbatici și *salvat*, în ultima clipă, de Robinson. Nu e, așadar, un „celălalt” convențional, dat prin mecanica socială obișnuită; e un „celălalt” *recuperat, asumat*, obținut printr-un gest de ofensivă întâmpinare. Englezul Robinson ar fi avut nevoie — la începutul vieții sale pe insulă — de un „celălalt” care să reprezinte, pentru el, lumea civilizată. I-au trebuit 25 de ani de singurătate pentru ca nu *nevoia sa* să decidă întâlnirea cu celălalt, ci *nevoia celuiilalt*: nevoia lui Vineri de a fi salvat de Robinson. Când ești pregătit să răspunzi nevoilor celuiilalt, ești pregătit să reîntâlnești alteritatea semenilor tăi nu în limitele unui schimb negustoresc, mutilant pentru toți, ci în limitele unei comune raportări —

recunoscătoare — la o transcendență a ursitei, la un *aliud* la fel de îndepărtat și la fel de apropiat de fiecare. Marile întâlniri nu sunt întâlniri între două identități care se resimt, reciproc, drept alteritate, ci acelea în care două identități distincte se simt identice în numele unei a treia, care apare, astfel, drept alteritatea care le unifică...

S-a vorbit mult — și mediocru — asupra educației „colonialiste” pe care Robinson o face noului său „asociat”: „... l-am învățat să-mi zică «stăpâne» și acesta a rămas numele meu de atunci. De asemenea, l-am învățat să spună «da» și «nu» și ce rost au aceste noțiuni”. „Suficiență imperială” — s-a spus. „Gândire de traficant de sclavi.” „Umilire nelegitimă a semenului.” În realitate, Robinson nu face decât să-i transmită lui Vineri ceea ce învățase el însuși, pe insulă, în cei 25 de ani de totală singurătate. Căci la atât se reducea, în fond, învățătura sa: o mai clară intuiție a binelui și răului, capacitatea de a răspunde mai firesc și mai întemeiat „da” sau „nu” dinaintea marilor alternative ale sufletului și, pe de altă parte, capacitatea de a decreta drept „stăpânitoare” o instanță mai adâncă decât aceea a sinelui propriu. *Discernământul* și un reconfortant *senti-ment al dependenței* — iată luminile proiectate de *das Ganz Andere* asupra conștiinței insulare. A te simți dependent nu e întotdeauna — cum se crede — o formă a fragilității. A te simți dependent poate fi reflexul unei relații de *interdependență*.

Ceea ce te face să fii dependent depinde, de asemenea, de tine. Interdependența dintre omul singur și alteritatea seniorială a Ordinii absolute e modelul însuși al dialogului și al asistenței mutuale. „Cel care se cunoaște pe sine își cunoaște stăpânul” — e o sentință celebră în mediul islamic. Ibn Arabi numește „colaborarea” dintre fiecare individ și „stăpânul său subtil” (*rabb*) — „misterul condiției senioriale” (*sirr al-robûbiya*), taina de a fi stăpân pe puterea care te stăpânește. Robinson nu-i putea transmite lui Vineri o învățătură mai adâncă și mai iubitoare.

VIII

DARUL LACRIMILOR (ETICA LUI ROBINSON — 2)

Robinson și treptele plânsului • Regret și căință • Lacrimile minții • Titus Andronicus și lacrimile ca solvent al mineralității • Plânsul fierbinte și plânsul răcoros • Solve et coagula • Râsul copilăriei și lacrimile maturității • Joi și Vineri

„Cel ce călătorește în plânsul neîncetat” — iată numele pe care i l-ar fi dat Ioan Scărarul lui Robinson Crusoe. În mai multe rânduri, Robinson plânge, într-adevăr, cu lacrimi când bune, când rele, dar mereu garantate — în autenticitatea lor — de încercarea singurătății. Eroul plânge, uneori, „fără judecată”, dar nu plânge niciodată „cu vicleșug”. Și dacă e să facem o ordine (inevitabil meschină) în pustiul lacrimilor sale, vom constata că ele au o *evoluție*, o creștere semnificativă, de la un firesc aproape biologic spre o motivație supra-firească. Treapta cea mai de jos a plânsului capătă chip undeva, în capitolul al IV-lea al romanului, și este expresia strictă a compătimirii de sine: „Lacrimile îmi curgeau șiroaie când mă gândeam la soarta mea” — declară, inocent, dar impur, naufragiatul. Inocent, căci rămâne în

limitele unei emotivități naturale pe care, de altfel, o mărturisește cinstit. Impur, căci închis în imediatul dramei sale, el dă lacrimilor un circuit de suprafață, monoton, în care sursa și destinația coincid: Robinson cel năpăstuit îl plânge pe Robinson cel năpăstuit, în numele fericirii sale pierdute, așadar în numele unui Robinson posibil, mai norocos. E cercul vicios al tuturor sentimentalismelor. Și lucrul cel mai greu când plângi sau când vorbești despre plâns e să te plasezi în afara sentimentalismului. „Te pândesc la colț imprudența și oftatul lăutăresc” — avertizează, pe drept cuvânt, Vasile Lovinescu, într-un text încă nepublicat (*Sunt lacrimae rerum*). Cităm mai departe: „... lacrima a devenit un simbol inversat. Nu mai reflectează azurul: e o bulboană ce se urcă la suprafața mlaștinii, ca ochiul unei broaște; ea merge mână în mână și face bună tovarășie cu nerușinarea și văicăreala. Dostoievski spune despre Feodor Karamazov, matca tuturor răutăților [...], că era rău și sentimental și că plângea ușor”. „Nu fi ca cei care îngroapă morții...” — spune și Ioan Scărarul, pe a șaptea treaptă a *Scării* sale, un adevărat tratat despre plâns, din care extragem tot ceea ce, în rândurile următoare, stă — fără altă mențiune — între semnele citării. Lamentația, înduioșarea complezentă față de neputințele proprii, durerea intimistă și „lacrima amară” care acompaniază obligatoriu metabolismul curent al regretului — sunt tot atâtea

fundături ale conștiinței, secreții anodine ale unei afectivități periferice (în toate sensurile).

Evident, *regretele* nu trebuie confundate cu căința. Regretul e *iritare* vanitoasă dinaintea greșelii, nemulțumire de sine rezultată din raportarea eului la un *alter ego* idealizat. Căința începe prin a intui *vidul* eului: ea e *livrare* a greșelii către o instanță absolută a judecății, către un tribunal fără reacții direct calculabile. Când plânge cu gândul la soarta sa tristă, Robinson regretă ceva, dar nu știe încă să se căiască. Abia mai târziu va descoperi „tristețea bucuroasă” a „plânsului fericit”, lacrima „dulce”, iubitoare, curățitoare. Deocamdată, lacrima sa e prematură, „ca vinul stors de curând din teascuri”: e lacrimă „fără înțeles, proprie firii necuvântătoare”. Proprie firii cuvântătoare — după experiența Scărarului — e lacrima născută ca „fiică a gândului”, cea care „subțiază materia” corpului, făcând-o „mai ușor de stăpânit”.

Legăm prea ușor plânsul de spontaneitatea unei decerebrate decepții sau, invers, de exaltarea nereflectată dinaintea unei satisfacții conjuncturale. Plânsul adevărat e o ispravă paradoxală a minții: e *meta-noia*, adică saltul minții dincolo de sine, în alt plan al înțelegerii. E ceea ce i se întâmplă lui Robinson în capitolul al V-lea, când plânsul nu mai e durere orfelină, ci *stupoare intelectuală* față de inexplicabilul șanseii și de realitatea de-ne-speratului: într-un colț de ogradă au răsărit, pe neașteptate, „zece sau douăsprezece

spice de orz". Robinson nu-și amintește, la început, că în locul cu pricina scuturase neglijent, cu o lună în urmă, un sac cu grăunțe, pentru a-i da altă utilizare. Și e cu atât mai uimit să descopere înfiriparea recoltei. Dar chiar când mirabila creștere a orzului își află explicația, Robinson încă are un motiv de stupeoare: inteligibilitatea sporește misterul, chiar dacă, într-o primă etapă, pare a-l fi suprimat. „Era într-adevăr ceva providențial pentru mine ca între niște grăunțe roase de șoareci să mai rămână zece-douăsprezece semințe bune, care păreau căzute din cer, iar eu să le arunc tocmai în locul acela, unde, aflându-se la umbra mării stânci, au putut răsări îndată. Dacă le aruncam în oricare altă parte, atunci ar fi fost arse de soare și s-ar fi prăpădit." Robinson e uimit și plânge. Dar nu mai spune, ca prima dată, „lacrimele îmi curgeau șiroaie", ci „*gândul* (s.n.) mi-a înduioșat puțin inima și ochii mi s-au umplut de lacrimi". „Lacrimi fără durere", luminoase, sferice, ca șiraguri de perle. Nu lacrimi disperate, ci lacrimile minții cunoscătoare și recunoscătoare, lacrimi care desfac sufletul de cusătura sa cu sine însuși, pentru a-l prinde în țesătura unei riguroase însuflețiri universale. Despre *astfel* de lacrimi spune Ioan Scărarul că sunt „ac de aur". Iar Robinson nu se poate socoti „salvat" înainte de a fi învățat să plângă „cu judecată", corectând apele haotice ale furtunii care îl zvârlise pe Insula Deznadejdiei, prin apa clară, vie, nutritivă, a lacrimilor. Lacrimile sunt curcubeul de după potop, prisme

cristaline care analizează lumina. În numele lor, Robinson se poate întoarce în lume, pentru a o civiliza...

*

Civilizațiile sunt, uneori, în glorioasa lor suficiență, modalități de a nu pricepe plânsul. Roma, de pildă, pare un bloc impasibil între lacrimile grecești ale lui Oedip și ale Antigonei și cultul în-lăcrimat rezervat patimilor de Evul Mediu. Roma este un impozant episod *mineral* al umanității: piatră și legi. Avea nevoie, în finalul ei, de intervenția lichefiantă și lichidatoare a unui Robinson. O spune, între alții, Shakespeare, în *Titus Andronicus*, o piesă citită de obicei în pripă, ca un eșec scuzabil. Sunt prea mulți morți — se spune — în piesa aceasta; e prea mult sânge. Dar sângele tâșnește firesc — ca o exasperare — pe fondul unei umanități la fel de împietrite ca puzderia de statui care o populează. Shakespeare invocă mereu, cu o discretă eficiență, spectrul învârtosării. Tamora, răzbunătoarea principesă a goților, e de neclătinat când Lavinia îi cere, plângând, ajutorul. Inima ei rezistă lacrimilor, cum rezistă „cremenea dură la căderea ploii” (*as unrelenting flint to drops of rain*). Duritatea se transmite de la mamă la progenitură, de la Tamora către Demetrius și Chiron. Ca și cum laptele matern s-ar fi preschimbat în marmură (*The milk thou suck’st*

from her did turn to marble). „Nu fi-mpietrită!” — strigă zadarnic Lavinia în urechea surdă a prigonitoarei sale: *Be not obdurate!* Împietriți sunt și tribunii Romei, când Titus Andronicus cere — cu lacrimi — izbăvirea fiilor săi, pe nedrept bănuți de omor. Piatra însăși pare de ceară față de împietrirea tribunilor (*A stone is soft as wax: tribunes more hard than stones*). Aaron, maurul, stăpânit de cruzime ca de o iubită, e — spune Shakespeare — un „sclav cu ochii zidiți” (*wall-ey'd slave*). Mineralizarea, „zidirea”, petrificarea sunt decorul permanent al acestei piese, a cărei primă replică e rostită de Saturninus, plumburiu și noros ca însuși patronul numelui său. Atâta *coagulare* nu se poate dinamita decât printr-o echivalentă invazie lichidă. Piatra se îmblânzește cu sânge și cu lacrimi. De aceea, despre sânge și lacrimi vorbește Titus Andronicus, la începutul actului III, dinaintea unui senat de bronz. *Logos-ul* lacrimilor (*My tears are now prevailing orators*) încearcă să moaie pământul *secetos* sau *înzăpezit* al unei cetăți anchilozate:

Păminte! te-oi cinsti cu ploi mai multe
Din negurile ochilor bătrâni,
Decât April cel tânăr cu potoape.

De-i secetă, eu tot îți voi da stropi,
Și iarna-ți voi topi cu lacrimi neaua,
Și-n primăvară veșnică te-oi ține...

(trad. Dan Duțescu)

Iar în scena ultimă, totul pare să se răscumpere prin lacrimile unui copil. Micul Lucius, nepotul lui Andronicus, învață „să se topească” (*to melt in showers*) într-un generator plâns torențial.

Lacrima care „topește” abuzul oricărei solidificări (ea însăși nefiind altceva decât sare dizolvată în apă, așadar mineralitate adusă în stare solubilă) e cunoscută, ca atare, și lui Ioan Scărarul: „Precum focul topește trestia, așa lacrima topește toată întinăciunea văzută și gândită.” Lacrima *topește* și *spală*. De asemenea, „precum ploaia intrând în pământ”, ea *fertilizează*. În sfârșit — în altă întruchipare a ei — lacrima *stinge*: „Precum apa, adăugându-se câte puțin în foc, schimbă văpaia cu desăvârșire, așa și lacrima plânsului adevărat stinge toată văpaia mâniei și a iuțimii.” Există, așadar, un aspect *fierbinte*, înfocat și „scânteiilor” al plânsului, și un aspect *răcoros*, dezalterant, potolitor. Cel dintâi implică o imagine negativă a umidității: umiditatea ca indistinție sentimentală, ca fluiditate confuză care trebuie „secată”, uscată, volatilizată. În al doilea caz, umiditatea e, dimpotrivă, valorificată benefic; ea semnifică punerea în mișcare a „înghețului” lăuntric, „subțierea” excesului de corporalitate, re-animarea materiei pasive. Suntem în plin simbolism alchimic. Setea vinovată, superfluă, a umorilor noastre „apoase” e „stinsă” de lacrimi care, în același timp, *aprind* o altă sete, eliberatoare de data aceasta, setea de de-mineralizare a corpului. E vor-

ba, în fond, de o redirectionare a *principiului dorinței*. Dorinței descendente, care fixează obsesiv, până la conglomerat salin, apetiturile sufletului, plânsul îi opune dorința ascendentă, topirea sării, disoluția fixației limitative. Lacrima e simultan *solve* și *coagula*. E dizolvarea „sării”, inflamarea apelor „inferior” (Nicolas Flamel vorbea despre o *humiditas ignea*) și transmutație a sării în perlă. Potrivit unei tradiții hinduse, perla se naște din lacrimile zeului Lunii (v. Mircea Eliade, *Images et symboles*, 1952, pp. 190–198). Luna guvernează circuitul universal al fluidelor și, în consecință, trans-substanțierea lor. Perla — spune o altă tradiție — e un fruct al fulgerului care intră în scoică. Focul și apa se întrepătrund, așadar, în structura ei, ca și în aceea a lacrimii, deopotrivă fierbințe și răcoritoare. Apa dizolvă, focul călește: apa lacrimilor transformă fixitatea inerțială în subtilitate, iar focul lor fixează subtilitatea astfel obținută în materia nobilă a mărgăritarului: sarea devine cristal.

*

Într-o variantă modernă a romanului lui Defoe (*Vendredi, ou les limbes du Pacifique*), Michel Tournier confirmă evoluția lui Robinson de la mineralitate opacă spre transparentă. Atașat, mai întâi, ordinii administrative, care îi apare drept singurul antidot al smintelii, personajul lui Tournier

înlocuiește, treptat, alteritatea semenilor cu alteritatea — cosmică — a Insulei și își depășește — datorită lui Vineri — condiția de *homo œconomicus* (marcat de geotropism și egolatrie), pentru a deveni obiectul unei „inițieri solare”, al unei spectaculoase „convertiri eoliene”. Teluricul Robinson devine „uranian”. Agricultorul are intuiția zborului atemporal și prinde gustul imponderabilității. La sfârșit, el se simte mai tânăr decât în momentul naufragiului: „nu tânăr de-o tinerețe biologică, putrescibilă și purtând în ea un fel de elan spre decrepitudine. Era tânăr de-o tinerețe minerală, divină, solară” (trad. Ileana Vulpescu). Ca în alchimie, mineralitatea se păstrează: dar din plumb „vulgar”, ea se transformă în „piatră filozofală”, în diamant ceresc. Transformarea aceasta (un fel de „perlare” a sării) se obținea — pe vremea lui Defoe — prin „apa de împrăștiere a lacrimilor”. Scriitorul contemporan atribuie același efect contactului cu râsul și cu surâsul copilăresc al venusianului Vineri. Inocența e, într-adevăr, singurul tărâm în care râsul are aceeași putere purificatoare ca lacrima. Dar pentru a-și păstra râsul nevinovat, noul Robinson se decide să nu mai părăsească insula: ca și cum ar simți că — întors în lumea civilizată — ar pierde virtutea aceasta vitală. Va rămâne deci în pustietatea Pacificului, însoțit de un mic estonian, care va primi, ca urmaș al lui Vineri, numele Joi. „E ziua lui Joe, zeul Cerului. Și e, totodată, ziua duminicală a co-

piilor.” Râsul nu e valabil decât ca soluție regresivă, ca întoarcere spre copilărie. Soluția vârstelor care au pierdut candoarea nu poate fi decât lacrima. Iar ziua lacrimilor e Vineri...

IX

MINIMALISM ETIC

„Minima moralia“ — o pre-etică • Problema mediocrității morale • Două exemple: ipocrizia morală și carența spontaneității morale • Act etic și reacție etică • Despre naivitate • Dreptul de a vorbi despre ce nu știi încă

De ce, în definitiv, „*minima moralia*“? Mai întâi, dintr-o respectuoasă antipatie față de Aristotel. Respectuoasă: nu putem îndrăzni să ne așezăm în tradiția — inaugurată de el — cu Magna Moralia, decât în postura discretă a unui autor minor. Antipatie: suntem alergici la „maximalismul“ aristotelic, la competența lui neîngrădită, exactă, netulburată. Apoi, „*minima moralia*“ pentru că ni s-ar părea necinstit să ne plasăm discursul la altă scară decât aceea a limitelor proprii și a relativismului contemporan. De fapt, nu de etică e vorba în paginile acestea, ci de o *pre-etică*, de o tatonantă acțiune pregătitoare, a cărei singură ambiție e stimularea *preocupării* etice, iar nu construcția sistematică. Ne întrebăm, pe de altă parte, dacă o etică *scrisă* poate fi altceva decât o „mică“ etică. Eticile „mari“ sunt cele care prind corp în

intricația spectaculoasă a câte unui destin uman irepetabil: ele se trăiesc, nu se comentează. Cât despre adevăratele „probleme” morale, ele nu sunt acelea pe care „ți le pui” cu creionul în mână, în destinderea — oricât de responsabilă — a reflexivității, ci acelea care *ți se pun*, care *survin* imprevizibil, cu violența ultimativă a faptelor de viață curente. Pe temeiul acestor considerații, nu putem da satisfacție cititorului avid de preceptistică limpede, de *soluție* etică infailibilă. Nevoia de ghidaj e, nu o dată, nevoie de a trăi prin delegație, de a transfera asupra altuia răspunderea propriei tale vieți. Ceea ce putem face e să aproximăm descriptiv *geografia* eticului, contururile lui, termenii esențiali în care are a se desfășura dezbaterea etică. Și dacă e să propunem o normă, una singură e pe măsura reală a intențiilor noastre: a ieși din toropeala etică, din mecanica ei gregară, a lua cunoștință de faptul — decisiv, presant, neliniștitor — că eticul *există*.

Dar se îndoiește cineva de asta? Nu e eticul o referință constantă a fiecăruia? Socotim că nu: că, în genere, nu înregistrăm existența eticului decât arareori, în situații-limită, când el ni se impune cu un fel de (nedorită) obligativitate. În rest, luăm drept „ordine etică” stricta *convenționalitate* a moravurilor, stereotipia socială cea mai fadă. Nu percepem imoralitatea decât de la nivelul „scandalosului” în sus. Până la acest nivel, totul ni se pare oarecum în regulă și, ca atare, în afara

oricărui interes și a oricărei discuții. Așa stând lucrurile, ne apare cu atât mai nimerit un anumit „minimalism” etic, înțeles ca o analitică a *mediocrității* morale, distinctă de fenomenologia catastrofei morale, a culpelor supreme, de care s-ar ocupa, să zicem, „marea” etică.

Statistic vorbind, deriva morală de fiecare zi nu constă într-o acumulare dementă de „păcate strigătoare la cer”. Nu omuciderea, asuprirea pruncilor și sodomia sunt materia primă a eticului cotidian; iar când se pot totuși semna, acestea sunt de o radicalitate, de o evidență care desfid orice teoretizare. Păcatele „strigătoare la cer” tind chiar, adesea, să se înscrie mai curând în sfera patologicului decât în aceea a „vinii” morale obișnuite. Crima lui Raskolnikov plutește — ca mai toate crimele dostoevskiene — undeva între morbid și religios și, de aceea, abia dacă poate fi măsurată cu instrumentarul propriu-zis al eticii. Mult mai elocventă din unghi etic ni se pare imoralitatea personajelor lui Gogol, demonismul lor plat, monstruoșitatea incoloră a sufletelor lor adormite. Acesta e teritoriul cu adevărat revelator al eticului: somnolența diurnă, cuminența irespirabilă a atitudinii, cenușiul valorilor. Pe scurt, placiditatea etică a omului mediocru. Privit de la distanță, el nu comite nimic grav: tocmai acesta e păcatul lui de moarte, cel care îl scutește de atacul comunității și de tresărirea conștiinței proprii. Caracterizat mai mult prin ceea ce omite decât prin

faptul comis, liniștit în inexpressivitatea sa, invulnerabil din perspectiva „marii” morale, căci, repetăm, el nu face nimic care să fie brutal reprobabil, omul mediocru e depozitarul cel mai perfid al mizeriei morale. Și el există în fiecare dintre noi, sustrăgându-se oricărui proces prin tocmai crasa lui banalitate. Marea vinovăție morală, dezastul moral par aproape paradiziace pe lângă viguroasa anestezie morală a omului mediocru. Păcatul lui nu e că spune mari minciuni, ci că nu evită cea mai evitabilă mică minciună; nu că amână marele gest de autenticitate, ci că nu face *nici măcar* gestică minimei decențe. Acest „nici măcar” e problema centrală, culpa capitală a „minimalismului” etic. El circumscrie incapacitatea comună de a rezolva nu dilema morală de proporții monumentale, ci „strictul necesar” al moralității. Marcat de această incapacitate, omul se face vinovat nu atât pentru răul la care e constrâns (de împrejurări aspre, spaime necontrolate și altele asemenea), ci pentru răul la care consimte neconstrâns, la care ar putea deci, fără riscuri, să nu consimtă. Nu să facă imposibilul i s-ar cere, ci să facă puținul care stă în puterile sale. Și puținul acesta rămâne nefăcut, în virtutea unei inerții care infectează, ca o otravă reziduală, atmosfera morală din jur.

Imperativul comportamental propus de „minimalismul” etic pe care îl avem în vedere nu e, așadar, unul al eforturilor majore, întreprinse sub regia cosmică a decalogului. E vorba mai mult

de *detaliul* etic, de o stilistică a *derizoriului*, a opțiunilor nu neapărat fundamentale, dar semnificative. E vorba a nu face din tema eticului o temă sărbătorească, invocabilă doar în tensiunea marilor încercări, a marilor „ocazii” etice: într-o viață de om, asemenea ocazii pot să nici nu apară. Și atunci, problema este să faci din mărunta responsabilitate zilnică — marea ocazie.

O analiză „spectrală” a mediocrității morale ar putea constitui, singură, obiectul unui text amplu. Ne vom mărgini să rezumăm, cu titlu de mostră, două dintre manifestările ei caracteristice: ipocrizia și carența spontaneității morale.

S-ar putea ca *ipocrizia morală* să fie maladia cea mai răspândită a speciei, un fel de „gripă” generalizată, a cărei malignitate, deși tocită prin chiar comuna ei frecvență, e capabilă, la răstimpuri, de virulențe neașteptate. E o maladie din rândul aceloră de care nu se moare, dar de care nu se scapă până la sfârșitul vieții. Un obiect ideal de studiu pentru „minimalismul” etic, care, în definitiv, nu se ocupă de bolile mortale, ci de suferințele cronice.

Ipocritul confundă morala cu discreția. Drama lui nu e că se simte mereu îndemnat să greșească, ci că nu-și poate camufla perfect greșeala, că nu-și poate ține turpitudinile la o convenabilă distanță de gura lumii. Nu actul blamabil e rușinos, ci eventuala lui publicitate. Ipocritul e un campion al salvării aparențelor. Valorile lui ex-

treme par a fi demnitatea personală, buna-cuviință, civilizația raporturilor cu ceilalți. Pentru a obloji aceste valori, nici un preț nu e prea mare. În asta constă patosul unui astfel de personaj: el are cultul — formal — al propriei „imagini”, dar, în același timp, o viziune distorsionată a mijloacelor optime prin care această imagine trebuie menajată: dominării de sine, el îi preferă ambalajul cochet al sinelui, asigurarea unei eficiente exteriorități de protocol. Ipocritul nu-și regretă relele: „se jenează” doar de existența lor și mai ales de ecoul lor posibil în conștiința altora. Soluția e disimularea. Și — în paralel — un interminabil și complicat demers al autoîndreptățirii. Ipocritul care nu sfârșește într-o totală *invoială cu sine*, în uitarea igienică a oricărei vinovății, e un ipocrit de duzină. Ipocritul de anvergură nu se mulțumește a-și falsifica portretul în ochii celorlalți: marea lui reușită e să și-l falsifice în chiar ochii săi; el își plivește periodic memoria de toate „impuritățile”, de orice sămânță de remușcare, de orice „accident” compromițător. E sincer mirat de suspiciunile celor din preajmă: e o victimă, un om de ispravă hăituit de un univers răutăcios, de prieteni ne-iubitori, de o familie neînțelegătoare. Virtuozitatea cea mai strălucitoare a ipocritului e confecționarea unei *poze* adecvate: el își supraveghează conduita după modelul (utopic) al stilului la care aspiră: e un „portret idealizat” în mișcare: respectabil, solemn, distins, străin de

orice vulgaritate. Sub calota lui vajnică pot musti cele mai baroce obscenități, dar auzul unei înjurături îl oripilează. Dacă e inteligent, are, pentru asta, explicații cât se poate de rezonabile: va vorbi despre ce se cade și ce nu se cade, despre noblețea care obligă, despre sfială și nerușinare. Clipă de clipă, ipocritul e ilustrația unui drastic fragmentarism existențial, a acelui discernământ suspect după care una e viața socială, una e cea privată, una e ce gândești, una e ce spui, una e ce faci când ești între „intimi“, alta e ce faci când ești „pe scenă“, între oameni „fini“ sau între admiratori, mai mult sau mai puțin inocenți. La limită, ipocrizia devine ridicolă în chip grandios: alunecă în fiziologic; ipocritul ajunge să se rușineze de propriul lui corp; ar prefera să-și consume instinctele în semiîntinericuri protectoare, din care să iasă din când în când sedat, pentru a defila reprezentativ în fața unei asistențe care aplaudă.

Ceea ce face din figura ipocritului un subiect predilect al „minimalismului“ etic este că, de regulă, el se simte moralmente inatacabil, de vreme ce în „chestiunile esențiale“ — cele care țin de „marea“ morală — funcționează fără greș. Disimulările sale n-ar fi decât un fel de a-i scuti pe ceilalți de spectacolul micilor lui slăbiciuni. Și astfel, la adăpostul unei garanții morale ipotetice, al unui credit dobândit prin eludarea crizei morale violente, el își cultivă — impenitent — precaritatea, ca pe firescul însuși.

La fel se întâmplă cu *spontaneitatea morală*. Ea e pe cale de dispariție tot pentru că pare o categorie periferică, un ornament teoretic facultativ, de o importanță net inferioară față de importanța normelor de comportament tradiționale. Dar pentru a vorbi de spontaneitate, avem nevoie, mai întâi, de o elementară distincție: distincția dintre *actul etic* și *reacția etică*. Actul etic e domeniul *inițiativei* individuale, urmând unei decizii lucide și unei atente considerări a conjuncturilor. Etica nu se reduce însă la act etic. Jumătate din ea e pură *reactivitate*, adică *răspuns* dat de conștiința individuală unor împrejurări pe care nu le-a ales și nu le-a provocat. Actul etic e expresia intervenției umane în imediatul lumii; e deci o specie a ofensivei morale. Reacția etică e, dimpotrivă, rezultatul unei intervenții a lumii asupra omului, așadar o manevră de apărare dinaintea unei agresivități neprevăzute. Viciul cel mai frecvent al actului etic e *impulsivitatea*. Iar viciul reacției etice e *lipsa de spontaneitate* (aceasta nefiind decât o formă, mai puțin temperamentală, a impulsivității). S-ar spune că există o înclinație naturală a subiectului moral de a inversa lucrurile: el procedează precipitat ori de câte ori s-ar impune precauția deliberativă, cântărirea justă a situației, și stă pe gânduri când ceea ce i se cere e *reflexul moral nemijlocit*, dinamismul rapid al instinctului. Tendința de a deveni activ în plan etic, de a lua hotărâri „revoluționare” numai în clipele de exaltare sau

nevroză, la furie sau la disperare e un simptom de degenerescență morală, ca și tendința de a hamletiza indefinit în fața unor solicitări exterioare, a căror evidență trebuie recunoscută direct, fără abuz de spirit analitic și de subtilitate. *Deliberare în acțiune și spontaneitate în reacție* — iată strategia morală cea mai potrivită. Sunt momente în care nu e de făcut decât ceea ce ai simțit din prima clipă că trebuie să faci. Orice tergiversare suspendă iremediabil impulsul moral sănătos. Excesul inteligenței, rafinamentele psihanalitice, deprinderea de a găsi justificări pentru orice, de a înțelege totul „dialectic”, talentul, în sfârșit, de a vedea relativitate acolo unde un discernământ nativ separă, fără dificultate, binele de rău — toate acestea sunt premise certe ale pierderii spontaneității morale. Fenomenul e tipic modern. Erich Neumann, un foarte onorabil discipol al lui Jung, l-a numit *Wertunsicherheit* („nesiguranță a valorilor”), neputință de a percepe răul ca rău și de a i te opune fără ezitare. Omul modern — spune Neumann (*Tiefenpsychologie und neue Ethik*, 1984, p. 10) — „a pierdut naivitatea luptătorului, iar întrebarea secretă care îi subminează fermitatea interioară este: Cine luptă contra cui, ce se opune la ce?”. Proliferarea tumorală a explicațiilor nesfârșit de „complexe”, stingerea simțului pentru absolut, haosul criteriilor contribuie într-o măsură însemnată la adumbrirea acelei „naivități” fără de care eticul eșuează în perplexitate și inhibiție.

Pentru minimalismul etic, conceptul *naivității* este, de altfel, foarte important, dacă îl înțelegem ca intuiție a unei moralități „originare”. O etică „maximalistă” e, în genere, o etică hiper-elaborată și, de aceea, crispată, fără naturalețe, fără har. Și dacă — vorbind despre virtuți — am atras atenția asupra necesității de a le reabilita pe cele intelectuale, ne grăbim să adăugăm că inteligența care nu știe să fie, la timpul cuvenit, naivă se transformă, pe nesimțite, într-o arborescență mentală inutilizabilă, într-o spasmodică divagație cerebrală, incapabilă să facă pasul salutar de la înțelegere la înfăptuire.

*

Mai există un motiv pentru care am preferat să ne definim încercarea în termenii unei morale „minime”. „Minimă”, pentru că nu e morala unui edificat. Nu vorbim despre drum, din unghiul punctului de sosire. Vorbim *din mers*, însoțiți de oboseala, de incertitudinea, dar și de tenacitatea mersului. Iar dacă se va spune că nimeni nu are dreptul să vorbească despre ceea ce nu posedă încă, vom răspunde că, în târziul secolului al XIX-lea, simpla *orientare către* e mai indicată decât oprirea pe loc în așteptarea unui adevăr indubitabil, care să îngăduie un traseu linear, fără riscuri. Prin rândurile de față înțelegem să așteptăm *în mișcare*, să proclamăm, prin însăși agitația noastră, că așteptăm ceva. La o adică, ne putem

retrage sub autoritatea unor „moralişti” notorii. Iată ce spunea Tertulian, la începutul secolului al III-lea, într-un mic tratat despre răbdare: „Astfel, după cum aduce mângâiere discuția despre un lucru de care nu ne putem bucura — asemeni bolnavilor care, fiindcă le lipsește sănătatea, vorbesc mereu despre binefacerile ei — la fel eu, preanefericitul, întotdeauna bolnav de patima nerăbdării, în mod necesar suspin, chem și mă rog pentru sănătatea răbdării pe care nu o posed.” „Minima moralia” e o suspinare, o chemare și o rugare pentru sănătatea morală care-i lipsește încă autorului.

CÂTEVA PRECAUȚII ȘI LĂMURIRI 7

I. COMPETENȚA MORALĂ. Competența morală — singura pe care nimeni nu și-o contestă. Falsa autoritate morală: judecata și sfatul. Competența morală a „specialistului”. Așezarea paradoxală a eticii ca „știință”. Simțul etic și simțul comun. Irelevanța morală a omului ireproșabil. Insuficiența morală ca fenomen originar al eticii 11

ADAOS: Competență morală, iertare și „progres” moral 19

II. LEGEA MORALĂ. Spațiul moral. Conduita ca formă superioară a locuirii. Individualul ca obiect al legii morale. Adăpostire și locuire. Legea morală nu poate fi obținută inductiv. J.-M. Guyau și ipoteza morală 24

ADAOS: Legile ca fapte 32

III. ORDINE, LIBERTATE, TIMP. Lege și model. Dimensiunea speculativă a eticii. Un concept

al ordinii totale. Conotația temporală a ordinii. Răul ca hipostaziere a episodicului. Obsesia și limitele libertății. Judecata morală și problema timpului 36

EXCURS: Falstaff și timpul sublunar . . 45

IV. DINAMICA PRINCIPIILOR NEUTRE. Utopia maniheistă a virtuții și viciului. Surpriza morală. Precaritatea virtuții ca medie între excese. O teorie a principiilor neutre. Virtutea ca bună administrare a unui principiu neutru. Exemplul blândeții și al generozității. Codul etichetei și codul moral. Patologia virtuții 61

V. INTELIGENȚĂ ȘI TALENT MORAL. Pentru o etică circumstanțială. Critica „performanței” etice. Adevărul trăit ca substanță a eticii. Virtuțile între voință și intelect. Reabilitarea virtuților intelectuale. Talentul moral împotriva datoriei morale. Conduita paradoxală a adevăratului sfătuitor 70

EXCURS 1: Talent și înțelepciune 79

EXCURS 2: Sensul culturii în lumea contemporană : 89

VI. JUDECATA MORALĂ ȘI PROBLEMA DESTINULUI. Etica — o teorie generală a destinului. Destinul ca expresie a ordinii individuale. Structuri destinale specifice. Imposibilitatea de principiu a judecății morale. Problema

atenției etice. Destinul și componenta nocturnă a vieții. Clipa și locul destinului . . . 105

VII. ETICA LUI ROBINSON (1). Singurătatea ca tărâm constitutiv al eticii. Conștiință și urșită. Instinctul moral. Căință și recunoștință. Locuire și con-locuire. Insula, omul singur și moartea. Re-cunoașterea ca sursă a recunoștinței. Vineri și recuperarea alterității. Lecția lui Robinson: discernământul și sentimentul dependenței 115

VIII. DARUL LACRIMILOR (ETICA LUI ROBINSON — 2). Robinson și treptele plânsului. Regret și căință. Lacrimile minții. Titus Andronicus și lacrimile ca solvent al mineralității. Plânsul fierbinte și plânsul răcoros. *Solve et coagula*. Râsul copilăriei și lacrimile maturității. Joi și Vineri 128

IX. MINIMALISM ETIC. „Minima moralia” — o pre-etică. Problema mediocrității morale. Două exemple: ipocrizia morală și carența spontaneității morale. Act etic și reacție etică. Despre naivitate. Dreptul de a vorbi despre ce nu știi încă 138